Der ewige Anfang

Zum Verhältnis von Natur und Geschichte bei Schelling

DISSERTATION
zur
Erlangung des Doktor-Grades
der Philosophischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von
JOSEPH P. LAWRENCE
aus
Cox's Creek, Kentucky, U.S.A.

1984

gedruckt bei H.- J. Köhler · Tübingen

LIBRARY
LELAND
STANFORD
JUNIOR
UNIVERSITY

Der ewige Anfang

Zum Verhältnis von Natur und Geschichte bei Schelling

DISSERTATION
zur
Erlangung des Doktor-Grades
der Philosophischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von
JOSEPH P. LAWRENCE
aus
Cox's Creek, Kentucky, U.S.A.

1984

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen
Fakultät der Universität Tübingen

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Dieter Jähnig
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Rüdiger Bubner
Dekan: Prof. Dr. Walter Hoering

Tag der mündlichen Prüfung: 9. Juli 1984

IN MEMORY OF

ALLEN T. LAWRENCE

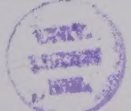
(1950-1971)

VORWORT

Schellings Denken wird durch das Problem des Anfangs stets in Atem gehalten. Er strebt nach einem "System der Freiheit" (X, 36), das die immerwährende Möglichkeit des neuen Anfangs mit einer einheitlichen Verfassung des Seins in Einklang bringen will. In seiner Frühphilosophie erfaßt Schelling das Wesen der Natur als Selbst-Bewegung und Potentialität. Mit dieser Auffassung von Natur als Leben distanziert er sich von der mechanischen Naturauffassung der Neuzeit und kommt damit dem antiken Naturverständnis sehr nahe. Die Fülle der Natur, die die Möglichkeit in sich birgt, etwas neues anzufangen, scheint der Form des Vernunftsystems zu widersprechen. Das Einmalige der neuzeitlichen Philosophie liegt darin, daß die so gedachte Natur als Quelle der Geschichte verstanden werden kann. Die Geschichtsphilosophie des alten Schellings überwindet den Gegensatz von Natur und Geist, ohne damit die Geschichtlichkeit menschlicher Handlungen zu verdecken. Wahre Geschichtlichkeit besagt eben, daß der Mensch des Grundes seiner Handlung nicht mächtig ist: Er ist vielmehr von einer tiefen, abgründigen Vergangenheit immer schon getragen.

Die Unermeßlichkeit des Anfangs wird Schelling zum Verhängnis. Es ist ihm nie gelungen, sie denkerisch völlig zu bewältigen. Der Rhythmus des Zugrundegehens und des neuen Anfangs bestimmt seinen ganzen Denkweg. Nicht eigenwilliger Drang nach Originalität, sondern hartnäckiges Ausharren am Problem des Anfangs führt Schelling zu seinem Verständnis der Philosophie als der "schlechthin von vorne anfangenden Wissenschaft" (XIII, 198). Der "Proteus" der Philosophie war der Denker eines einzigen Gedankens.

Das Problem, dem sich diese Arbeit stellt, ist nicht in erster Linie ein hermeneutisch-philologisches. Der Gegensatz von Natur und Geist und der Versuch ihn wiederum von Geist her aufzuheben bestimmen das gegenwärtige Zeitalter. Wir können zwar Alternativen in fremden Kulturen finden, aber ohne sie als <u>unsere</u> Alternativen zu erfahren. In



Schellings Philosophie, d.h. gerade in der Vollendung der europäischen Geistesmetaphysik, wird die Natur als Grenze und Träger des Geistes erschlossen. Es bietet sich an, dies als entscheidenden Wink für unseren Weg zu ergreifen. Von dieser Problemstellung her erläutert die vorliegende Arbeit Schellings Naturphilosophie in Abhebung gegen die modernen Naturwissenschaften. Und weil die Entscheidung, vor der die heutige von der abendländischen Kultur bestimmte Welt steht, kaum getroffen werden kann, ohne Beachtung der Möglichkeiten, die in der abendländischen Tradition selbst ruhen, hielt ich es auch für notwendig, die Erörterung der Naturphilosophie mit dem Naturbegriff des Aristoteles zu ergänzen. Der recht verstandene griechische Naturbegriff, der noch vor der Entstehung des Gegensatzes von Natur und Geschichte gebildet wurde, hilft uns zu verstehen, warum die Überwindung jenes Gegensatzes die Eigentümlichkeit der menschlichen Geschichte nicht gefährdet.

Mir ist es vielleicht nicht völlig gelungen, dies alles zur abgerundeten Darstellung zu bringen. Dabei erkenne ich vor allem meine mangelnde Kraft gegenüber den Höhen und Tiefen des schellingschen Philosophierens. Darstellungsprobleme führen aber dazu, den Ernst der Sache und die Schwierigkeiten der Fragen deutlich zu machen. Man muß sich davor hüten, einer Sache, die man nicht ganz im Griff hat, als Meister gegenüberzutreten. Das Entscheidende ist aus der Auseinandersetzung mit der Sache zu lernen, wo die eigenen Grenzen liegen. Gerade dies hat Schelling geleistet - und zwar in der höchsten Steigerung des philosophischen Geistes, der damit sich selbst in seiner Endlichkeit erschließt.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG: Das Problem des Anfangs 1

1. TEIL: DIE UNVORDENKLICHKEIT DES SEINS 13

1. Kapitel: Schellings Grundfrage nach dem Ursprung des Seienden im Ganzen 14

1) Die unterschiedlichen Ausgangspositionen von Schelling und Hegel 14

2) Die Abgründigkeit des Seins 41

2. Kapitel: Zur Zwiespältigkeit des Seins: Die Natur als "Grund" der Geschichte 49

2. TEIL: DIE GESCHICHTLICHKEIT DER NATUR UND DES MENSCHLICHEN NATURVERSTÄNDNISSES 62

1. Kapitel: Schellings Wende zur Naturphilosophie 67

1) Die Auseinandersetzung mit Fichte 67

2) Die Idee der Naturphilosophie 78

2. Kapitel: Schellings Naturphilosophie und die moderne Naturwissenschaft 97

1) Der allgemeine Organismus: Der Bruch mit der klassischen Physik 104

2) Die Welt als Grenze der naturwissenschaftlichen Konstruktion 111

3) Schellings Kritik an Kants Dynamik 123

4) Die Grundauffassung des Lebens 136

3. Kapitel: Die Naturphilosophie und die Philosophie der Alten (Schelling und Aristoteles) 150

1) Die Begrenzung und Beseelung des Kosmos bei Aristoteles 160

2) Physis als ursprüngliche Bewegung 173

3) Die Endlichkeitsstruktur der Ousia 191

3. TEIL: DIE GESCHICHTE ALS ORT DER AUSTRAGUNG DES URWIDERSPRUCHS DER NATUR 203

1. Kapitel: Freiheit und Notwendigkeit in der menschlichen Geschichte 215

1) Der Staat als Naturmacht: Zur "negativen Seite" der Philosophie der Geschichte 215

2) Die menschliche Freiheit als Erschließung des Anfangs der Natur 230

3) Die Kunst als der Weg der Natur zur Geschichte 262

2. Kapitel: Das Verhältnis von Natur und Geschichte in der Weltalterphilosophie 285

1) Das "Verstummen" der Wissenschaft 287

2) Dionysos als die Eröffnung der "ewigen" Natur 296

3) Die Geschichtlichen Epochen von Vater, Sohn und Geist 311

SCHLUSS: Das Rätsel des Augenblicks 342

Literaturverzeichnis 347

EINLEITUNG

DAS PROBLEM DES ANFANGS

Am Anfang einer philosophischen Arbeit mag es hilfreich sein, sehr einfache Fragen zu stellen. Am einfachsten ist die Frage: Warum? Warum z.B. ist der Mensch so unvollkommen? Warum geht alles - besonders beim heutigen Menschen - so schnell? - So schnell, daß der Mensch wenig Zeit hat, darüber nachzudenken, wer er eigentlich ist, was er auf dieser Erde zu tun hat. Warum ist das, was man früher den philosophischen Geist nannte, der Menschheit entflohen - und gerade in einer so gefährlichen Zeit wie heute, wo der Mensch ihn offensichtlich mehr denn je braucht?

Wir fragen also nach dem Menschsein, nach dem, was wir sind - und zugleich fragen wir danach, warum diese Frage nicht öfters gestellt wird. Selbst die Kritiker unserer Zeit erweisen sich oft als Kinder der Zeit, indem sie die kontemplative Fragestellung verwerfen und fordern, daß unsere Welt so rasch wie möglich geändert wird. So richtig diese Forderung auch sein mag, greift sie dennoch zu kurz. Denn gerade da, wo die Zeit kritisch wird, ist kontemplatives und langsames Nachdenken erforderlich. Wo eine schnelle Entscheidung auch zur richtigen Handlung führen will, bedarf sie langer Vorbereitung und tiefer innerer Sammlung.

Es ist ein wichtiges Merkmal der heutigen Zeit, daß unsere Fragen naiv erscheinen. Man befürchtet vielleicht, daß sie ohne Antwort bleiben müssen - oder daß die Antworten uns nichts nützen. Aber solche Fragen sind notwendig. Nur wenn wir uns auf sie einlassen, können wir hoffen, dem Anfang des Denkens näherzukommen. Und gerade dies ist für uns notwendig, weil wir uns in dieser Arbeit mit einem großen Denker auseinandersetzen wollen. Das Denken eines großen Denkers verstehen, heißt: Mitdenken. Wir wenden uns an Schelling in der Hoffnung, daß seine Philosophie helfen kann, die Fragen, die sich heute stellen, zu erhellen und vielleicht

auch zu beantworten.

Die Größe eines Denkers beweist sich in der Frage, die er stellt. Die Frage eines großen Denkers ist die größte Frage, die nach dem Sinn des Ganzen. Um den Sinn des Ganzen zu fassen, muß er nach dem Anfang und dem Ende dieses Ganzen fragen - und in diesen Fragen ausharren. Der Philosoph fragt so, auch wenn er - als Mensch - weder am Anfang noch am Ende stehen kann, denn der Mensch befindet sich immer zwischen beiden. Die Fragen gerade des großen Denkers richten sich also ans Dunkle.

Im Dunklen ist aber kein Sinn. Das daran gerichtete Fragen ist nur in einem Fall sinnvoll, wenn aus dem Dunklen ein Sinn hervorgeht. Die Frage, die ins Dunkle führt, bringt uns vielleicht hinter das, was wir sonst nie sehen, weil es uns zu nahe steht. Was uns nahesteht, ist das, was wir gerade heute sind. Die metaphysischen Fragen nach dem Anfang und dem Ende aller Dinge ergeben einen Sinn nur, wenn sie unsere heutige Situation erhellen.

In dieser Arbeit stellen wir besonders die Frage nach dem Anfang, denn eben dies - ein Anfang - ist es, was wir heute vor allem suchen. Diese Frage wirkt am lebendigsten dort, wo sich das Gefühl zu verbreiten beginnt, daß wir gleich am Ende sind - oder daß wir auf eine Bahn geraten sind, die zwar weitergeht, aber nirgendwohin führt - oder die weitergeht und uns gar mit Gewalt weiter zieht, ohne daß wir aber in diese Richtung gehen wollen.

Die Frage nach dem Anfang schließt die nach dem Ende nicht aus. Um wirklich mit einer Sache anzufangen, muß eine klare Sicht eröffnet werden, ein sichtbares Ende muß sich zeigen, das die Kräfte des Denkens und des Tuns erweckt und sie in Bewegung setzt. Wenn dieses Ende ausbleibt, bleibt auch der Anfang aus. Wenn Anfang und Ende ausbleiben und nur eine trostlose, weil richtungslose, Bewegung übrigbleibt, wird der Mensch versucht, aus eigener Kraft ein Ende zu machen. Was aber gemacht ist, bringt sich selbst nicht hervor. Allein das Sich-Hervorbringende ist das Lebendige. Das Gemachte ist aber das Tote; das gemachte Ende der Anfang

des Todes.[1] Der Ursprung der großen Not unserer Zeit liegt im Ausbleiben von Anfang und Ende, den zwei Prinzipien, deren Zusammenspiel das Leben selbst ist.

Nun gilt es, etwas Schwieriges zu tun. Wir müssen den Anfang suchen. Wenn dieser aber dort gegeben wird, wo sich das wahre Ende - das Sich-Hervorbringende, das Lebendige schlechthin - zeigt, dann fragt es sich, warum wir nicht gleich mit diesem - dem Höchsten - anfangen sollen? Davor hat aber Hegel in seiner bekannten Kritik an Schelling gewarnt. Wenn das Denken gleich mit dem Höchsten anfängt, dann wird es leer bleiben, denn nur aus der Vermittlung des Denkens wächst ein Inhalt. Mit dem Seienden selbst könnte es sich ähnlich verhalten. Schelling hat vermutlich deswegen - und dazu hat ihm die Kritik Hegels verholfen - im Hinblick auf die Frage nach dem Anfang des Ganzen behauptet, "nur in der Verneinung liegt der Anfang" (WA II, 57). Das Ausbleiben des Höchsten wäre demnach etwas Positives, das wir nicht beklagen sollen, weil es nur aus seiner Abwesenheit heraus Sinn und Inhalt gewinnen kann. Zum Anfang gehört wesentlich der Bezug zum Ziel. Er ist aber kein Anfang mehr, wenn das Ziel schon erreicht ist. Wie man sich den Bezug von etwas auf etwas Abwesendes vorstellen soll, ist aber rätselhaft. Der Anfang beruht offensichtlich auf einer Verneinung, aber ebenso klar ist es, daß er auf keiner absoluten Verneinung beruhen kann. Der Begriff des Anfangs enthält also den Begriff eines Nicht-Seienden, das aber nicht das total nichtige Nichts ist. Dies genauer zu erklären, ist ein Hauptanliegen der Philosophie Schellings.

Das spekulativ Aufgefaßte kann anhand der menschlichen Erfahrung nachgeprüft werden. Der Mensch verjüngt sich, indem er etwas in sich sterben läßt. Er kommt zum Anfang weder dadurch, daß er Selbstmord begeht, noch dadurch, daß er sich am ihm Bekannten und Vertrauten festhält. Ein solches Festhalten führt auch ins Leere, weil nur Bekanntes entsteht aus dem Bekannten.

Die Angst davor, sich vom Vertrauten loszulösen, ist

---

[1] Vgl. Aristoteles, Phys. B, 1.

vermutlich das, was wahre Anfänglichkeit und Lebendigkeit versperrt. Die scheinbare Blindheit, mit der der Mensch heute seinen fragwürdig gewordenen Weg weiter verfolgt, wäre das Zeichen der ungeheuren Macht dieser Angst. Der Mensch orientiert sich am Leben durch eine Wissenschaft, die Unbekanntes systematisch ausschließt. Sein Weg scheint ins Leere zu führen.

Aber eben darin liegt etwas Befremdliches, das uns vielleicht den Weg in den Anfang zeigen kann. Es ist gerade das Befremdliche und Gefährliche an unserer Zeit, das die Frage nach dem Anfang so dringlich macht. Sie wird deshalb gestellt, weil der vertraute Weg uns ins Unvertraute führt. Mag es nicht sein, daß selbst der Abscheu vor dem Anfang den Weg zu ihm vorbereitet? Denn dieser fängt mit der Erkenntnis der Dürftigkeit unserer Zeit an.[1] Diese Dürftigkeit zeigt sich vor allem in unserem Abscheu vor dem Anfang.

Wenn von der Suche einer ganzen Menschenepoche nach einem neuen Anfang gesprochen wird, ist ein geschichtlicher Anfang gemeint. Diese Suche hängt dennoch mit der Erfahrung des Befremdlichen zusammen. Der Zusammenhang besagt eine nahe Verwandtschaft zwischen dem Weg in den Anfang der Geschichte und dem Weg in den Anfang des Denkens. Beide beruhen auf der Erfahrung der Fragwürdigkeit des Seins. Diese Erfahrung ist am tiefsten, wo nach dem Sinn des Ganzen gefragt wird. Daß der Sinn des Ganzen fragwürdig erscheint, könnte die Leistung unserer Zeit sein. Denn heute droht der Mensch, alles zu vernichten; eine solche absolute Verneinung würde die Sinnlosigkeit des Ganzen besagen. Die Möglichkeit der Sinnlosigkeit, wenn sie überhaupt beachtet wird, verschärft die Frage nach dem Sinn. Da, wo alles zugrunde zu gehen droht, bricht die Frage nach dem Sinn des Ganzen auf. Wo diese tief genug erfahren wird, ist die Möglichkeit einer geschichtlichen Wandlung gegeben. Die Erfahrung der Sinnlosigkeit ist die Voraussetzung jener geschichtlichen Entscheidung, die einen

---

[1] Hier kann auf das ganze Spätwerk von Martin Heidegger hingewiesen werden.

Sinn stiftet. Dies ist die Grundeinsicht von Schellings "Weltaltern", einem Werk, das am Ende dieser Arbeit erörtert werden wird. Sie ist eine Einsicht, die heute, in einem Zeitalter, das die Frage nach dem Anfang wieder zu stellen beginnt, besonders wichtig erscheint.

Wenn die Frage in ihrer ganzen Radikalität gestellt wird, dann wird der Bezug zur Sinnlosigkeit offenbar. In der weitestgehenden Fragestellung wird nach dem Anfang des Ganzen gefragt. Denken wir das Ganze aber als das alles umfassende Seiende, wo gäbe es außerhalb dieses noch ein Seiendes, von dem aus das Ganze hätte anfangen können? Die so gestellte Frage ist eine Frage nach etwas, das nicht sein kann. Der Anfang, als der Anfang aller Dinge, kann kein Seiendes sein. Das Denken bezieht sich aber, zumindest dem Anschein nach, allein auf das Seiende. Gefragt wird nach etwas, das gar nicht ausgesprochen werden kann, nach etwas, das sich uns entzieht. Die Vermutung ist naheliegend, daß wir, wenn wir nach dem Anfang des Ganzen fragen, nach dem Anfang dessen fragen, was keinen Anfang hat. Anders gesagt, könnte es sich um eben das handeln, was nach Schelling "ohne Anfang seines Anfangs und ohne Ende seines Endes" sei (XIII, 258). Ein solcher anfangsloser Anfang ist aber dem Denken absolut entzogen. Er ist das schlechthin Unfaßbare, das einmal erfahren, das Denken zum Verstummen bringen muß. Nach Schelling sei solches Verstummen etwas Positives. Aus ihm geht die "Ekstase" der Vernunft hervor, wodurch diese sich zum ersten Mal mit etwas anderem als sich selbst befassen kann. Das Denken wird vor die reine Tatsache der Welt gestellt und findet in dieser seinen Anfang.

Die von uns gestellte Frage läßt sich also nicht beantworten, ist aber deshalb nicht ganz sinnlos. Eine solche Frage steht immer offen. Sie erweckt ein Denken, das immer unterwegs sein wird. Bedeutet dies aber, daß dieses Denken nie Ruhe finden wird? Oder ist es vielleicht viel eher das einzige Denken, das in sich ruhen kann, indem es von etwas in Bewegung gehalten wird, das selber außerhalb aller Bewegung steht: Das

schlechthin Nicht-Seiende? Könnte es sogar der Grund der großen Verwirrung unserer Zeit sein, daß sie von den vielen Antworten geblendet wird, auf die vielen Fragen, die sich beantworten lassen? Daß sie nur noch das Wissen des Begreiflichen kennt und das viel höhere Wissen des Unbegreiflichen vergessen hat? Liegt hier vielleicht - in einer längst getroffenen Grundentscheidung des Denkens - der Grund dafür, daß heute alles so schnell geht, daß der Mensch kaum zum Nachdenken kommt? Ist es vielleicht nur das Wissen des Unbegreiflichen, das eine wahre Ruhe mit sich bringt, weil es allein das Wissen ist, das sich mit der letzten, der rätselhaftesten Frage von allen befaßt, warum es überhaupt das Seiende gibt?

Aber hier ist Vorsicht geboten. Der Weg der Philosophie ist der der Vernunft. Ihre Schritte sollen nachvollziehbar sein. Ein Denken, das aus zu großen Fragen hervorgeht, kann zu schnell aus der Unbequemlichkeit der Fragen hinausspringen. Eine pathetische Rede bezieht sich aufs Gefühl, und das Gefühl kann täuschen. Die philosophische Tugend ist die Bescheidenheit.

Gerade diese ist jedoch zweideutig. Wollen wir die Bescheidenheit eines Denkens, das die unbeantwortbaren Fragen beiseite läßt, um sich nur mit den beantwortbaren Fragen zu beschäftigen? Oder besteht nicht die Gefahr, daß ein Denken, das sich durch bescheidene Fragen bewegt, dem Wahn ausgesetzt werden kann, daß alles klar sei, daß alle Probleme gelöst werden können? Eine solche Bescheidenheit mag wohl zur Überheblichkeit führen. Steht vielleicht der "bescheidene" Ansatz des technischen Denkens in einem geheimen Zusammenhang mit dessen Versuch, die ganze Wirklichkeit aus sich heraus zu bestimmen? In einem technischen Zeitalter wäre es sogar möglich, daß auch die Philosophie sich an dieser Überheblichkeit beteiligt, und zwar dadurch, daß sie den "großen" Denker nicht mehr kennt, weil sie jedem Denker eine bescheidene Stelle innerhalb des philosophischen Betriebs zuweist.

Worin besteht die wahre philosophische Bescheidenheit, wenn nicht in der Auseinandersetzung mit den großen Fragen, die

die Grenzen des Denkens erhellen und die unfaßbare, unbegreifliche und unberechenbare Größe des Erfragten erschließen? Eine solche Bescheidenheit wird nicht das Recht des technischen Denkens aufheben. Sie wird wohl aber dessen Eitelkeit verdeutlichen.

Die Frage nach dem Anfang führt zu einem Wissen, aber zu einem bescheidenen Wissen, dem Wissen des Nicht-Wissens. Dies ist die "docta ignorantia", auf die Schelling sich z.B. in den "Weltaltern" und in seinem Erlanger-Vortrag von 1821, "Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft", bezieht. Die Struktur dieses Wissens ist die ekstatische Offenheit, die dort entsteht, wo das Wissen an kein Wissensobjekt gebunden ist. In der Offenheit des nicht-wissenden Wissens zeigt sich die wahre Anfänglichkeit eines Denkens, das seine ganze Aufgabe noch vor sich hat. Das Wissen, das alles weiß, steht dagegen am Ende, wo die ganze Wirklichkeit gesichert ist und keine weiteren Geheimnisse in sich birgt - außer dem einen unlösbaren Geheimnis, warum diese Wirklichkeit überhaupt da ist, was das Wissen am Ende wieder zum Anfang zu bringen vermag.

Das Denken ist anfänglich, wenn es sich auf das Unbegreifliche einläßt, das sich dem Denken entzieht. Das Unbegreifliche ist der Anfang selber. Dieser, als wahrer Anfang, ist von nichts anderem bedingt, denn so wäre eben dies der Anfang. Zur wahren Anfänglichkeit gehört also die Unbedingtheit. Die Bewegung in den Anfang zurück ist die zur Freiheit. Das anfängliche Tun läßt sich nicht vom Vergangenen ableiten. Durch die Freiheit erhebt es sich über das Vergangene und erschließt die Gegenwart als das ganz Neue. Ein Zeitalter ist alt geworden, wenn es sich von seiner Vergangenheit nicht trennen kann, wenn sein ganzes Tun von der Struktur des schon Gewesenen bestimmt wird. Um zur geschichtlichen Handlung zu gelangen, bedarf ein solches Zeitalter des Bezugs zum Anfang.

Aber von eben diesem zieht es sich zurück. Gesucht wird der Anfang des Seienden. Gesetzt aber, daß eben dies (das Seiende) in irgend einem Sinne das Notwendige sei (das Seiende muß ja sein), dann ist es das Anfangslose. Gesucht wird der

Anfang des Anfangslosen, was aber völlig unbegreiflich ist. Dem Unbegreiflichen entflieht der Mensch, dessen Wesen auf das Wissen gerichtet ist.[1] Vor dem Unbegreiflichen hat er Angst. Dieselbe Angst, die ihn ans Vertraute bindet, hält ihn vom Anfänglichen zurück. Um zur Freiheit zu gelangen, muß der Mensch sich mit dieser Angst abfinden. Er muß sich vom Vertrauten loslösen und sich dem Unbegreiflichen, dem Unheimlichen, zuwenden. Wenn er von sich aus dies nicht zu tun vermag, dann wendet sich das Unheimliche dem Menschen zu. Es mag sein, daß unsere Gegenwart gerade einen solchen Wendepunkt darstellt. Wenn dies der Fall ist, dann muß der Mensch sich darauf vorbereiten. Er muß sich mit dem Gedanken des Anfangs vertraut machen. Das Unheimliche muß ihm heimisch werden. Gerade die Denker sind uns am wichtigsten, bei denen dies gelungen ist; von ihnen - und dazu gehört Schelling - können wir Kraft gewinnen. Die wahre Kraft des Denkens ist es, von dem getragen zu werden, was wir von uns aus nie ertragen können.

Es fragt sich aber, wie solche Vermutungen zu bewerten sind. Wenn wir nicht mehr am Anfang sind, hat dies sicherlich gute Gründe. In den Anfang zurückzukehren, wäre bestenfalls ein Rückfall in das zurück, von dem wir uns mit großer Anstrengung befreit haben. Einige würden es sogar für den reinsten Wahnsinn halten. Die Natur mag ewig zu ihrem Anfang zurückkehren, aber der Mensch hat sich von diesem Wahnsinnskreis befreit. Gerade so denken wir seit dem Anfang der Neuzeit das Wesentliche der menschlichen Geschichte.

Nach dieser Vorstellung müsse der Mensch nie in den Anfang zurückkehren, weil er ein schöpferisches Wesen ist, das unendlich weiter fortschreiten kann. Schlagwörter wie "Zurück zur Natur" oder "Zurück zum Mythos" seien nicht nur Irrtümer, insofern man nie zurückgehen kann, sondern sie seien gefährlich, denn die Bedingungen unserer Existenz haben sich durch unsere geschichtliche Leistung so gewandelt, daß sich der Versuch einer Rückkehr katastrophal auswirken

---

[1] Aristoteles, Met. I. 980 a 22.

könnte. Die Technik z.B. hat uns sicherlich der Anfänglichkeit der Natur entfremdet. Sie hat uns aber auch vor der Härte der Natur gerettet und das große Bevölkerungswachstum ermöglicht. Die meisten Menschen müßten untergehen, wenn diese Technik beseitigt würde. Wir haben es also nicht allein mit der Behauptung zu tun, daß der Mensch unendlich fortschreiten kann, sondern daß er unendlich fortschreiten muß.

Und dennoch sind wir von den unendlichen Möglichkeiten des menschlichen Schaffens nicht völlig überzeugt. Der Mensch ist von Natur her sterblich. Seine Leiblichkeit wird er nie überwinden. Selbst sein Schaffen ist immer auf einen von der Natur vorgegebenen Stoff angewiesen. Und wenn dieser Stoff durch das Tun des Menschen aus dem Lebenskreis der Natur herausgenommen wird, fängt er an, uns zu ersticken. Ferner sind die ständig neuen Erfindungen der Technik uns längst alt geworden. Sie wirken leer. Und manchmal gefährlich. Die Rede von einer Verwüstung der Erde durch die Technik scheint heute viel plausibler als vor einer Menschengeneration. Die Waffen der Massenvernichtung sind nur ein Zeichen dafür. Wir stehen vor dem Paradox, daß unsere Überlebenschancen gerade dadurch gefährdet sind, daß wir uns um nichts anderes als das Überleben, oder auch das "bessere" Leben, bemüht haben. Wir sind offensichtlich schuldig, aber schuldlos sind wir es geworden. Wir möchten nur überleben. In den Anfang zurückkehren möchten wir nicht. Vor diesem, wie vor dem Ende, haben wir Angst. So bleiben wir da, wo wir sind.

Aber wo sind wir? Inwiefern leben wir wirklich in der Gegenwart? In dieser Einleitung wird ein Anfang gesucht und zwar dort, wo der Mensch heute ist. Inwiefern ist aber der Mensch heute da, wo er ist? Diese Frage ist für den Menschen angebracht, denn er ist ein Wesen, das nur zuweilen bei sich ist. Er ist oft von sich selbst weit entfernt. Obgleich körperlich immer anwesend, ist er oft abwesend. Wenn sich der Mensch z.B. zu sehr um die Sicherung seiner Zukunft bemüht, kann er viel von seiner Gegenwart verpassen. Wenn ein

ganzes Menschenalter sich mit dem Planen und Vorausrechnen der Zukunft beschäftigt, dann mag es sein, daß eine ganze geschichtliche Epoche wahre Zukunft - als die unberechenbare Möglichkeit des schlechthin Neuen - und ebenso wahre Gegenwart - als das gesammelte Verweilen beim Anwesenden - verlieren kann. In einem Zeitalter, das oft als nihilistisch bezeichnet wird, ist eine solche Abwesenheit vielleicht gerade das Hauptmerkmal.

Das Paradox kann anders ausgedrückt werden. Da, wo der Mensch sich zu sehr von der Natur - als dem Bereich des anfänglichen Seins - entfernt, und zwar in der Hoffnung, sich von deren Umtrieb zu befreien, um in den Bereich der Beweglichkeit und Geschichtlichkeit einzutreten, findet er sich in einem noch engeren Kreis befangen, in dem die Erfahrung des Neuen, d.h. die einzige wahre Erfahrung, ausgeschlossen ist. Wo die menschliche Geschichte zu weit über die Natur erhoben wird, verliert sie ihre Lebendigkeit, denn diese quillt nur aus dem Uranfänglichen der Natur selbst.

Die Frage, wie der Mensch einen neuen geschichtlichen Anfang finden kann, fällt mit der Frage zusammen, wie er zum Einklang mit der Natur gelangen soll. Schelling gilt als ein romantischer Denker, der den Weg zurück zur Natur wählte. Er ist auch der Denker, der sich wieder an das Mythische wandte. Deshalb wurde er lange Zeit nur von wenigen ernst genommen. Weil unser Weg aber plötzlich so problematisch geworden ist, weil der Anfang wieder gesucht wird, ist Schelling ein Denker, dem wir nicht länger ausweichen können. Es kann als die These der vorliegenden Arbeit gelten, daß Schelling, gerade indem er sich gleichzeitig um eine Philosophie der Natur und eine Philosophie der Geschichte bemühte, zum Verständnis der rätselhaften Struktur des Anfangs gelangt ist: Das wahrhaft Anfängliche ist das Befreiende; zum Anfang zurückzukehren, heißt, eine wahre Zukunft zu gewinnen. Die Natur kehrt ewig in sich zurück, und dennoch sind ihre Erscheinungen ewig neu. Wenn der Mensch sich mit ihr - als dem schlechthin Unumgänglichen - befaßt, findet er den Weg zur Freiheit. Diese besteht nicht

in der Abwehr des notwendigen Seins (und die Natur als das immer schon Vorgegebene ist der Bereich dieser Notwendigkeit). Eine solche Abwehr führt nur zum Tode. Hierin liegt das Rätsel der menschlichen Freiheit: Der Mensch ist ein Teil der Natur, der sich gegen die Natur wenden kann. Weil er aber ein Teil der Natur ist und bleibt, kann sein Widerstand zur Selbst-Zerstörung, zur Ausrottung seines tragenden Grundes, führen. Wahre Freiheit und Geschichtlichkeit gehen allein aus der Bejahung dessen hervor, was schlechthin nicht beseitigt werden kann. Die geschichtliche Entscheidung, vor der der Mensch heute steht, verlangt nichts so sehr, als daß er dies versteht.

Das Folgende geht von einer Klärung des ontologischen Horizonts dieser Fragestellung aus. Ein Denken, das ein Seiendes nicht stets auf ein Anderes zurückführt, sondern sich mit dem Ganzen des Seienden befaßt, muß letztlich die Abgründigkeit dieses Seienden in den Blick bekommen. In dieser besteht die Möglichkeit der Freiheit; sie ist das verborgene Wesen der Natur, das erst durch die geschichtliche Handlung des Menschen erschlossen wird. Die Freiheit ruht im Inneren des notwendigen Seienden; eben deshalb wird ihre wesensgemäße Entfaltung nicht aus dem Angriff gegen das Notwendige vollzogen, auch wenn die Freiheit gerade die Möglichkeit eines solchen Angriffs bedeutet.

Im zweiten Teil der Arbeit wird gezeigt, wie das philosophische Denken die Natur von ihrer verborgenen Quelle her verstehen kann, so daß sie nicht mehr - wie nach dem herkömmlichen Naturverständnis der Neuzeit - aus dem Gegensatz zur Freiheit verstanden werden muß. Dieser Grundgedanke der Naturphilosophie Schellings wird nicht allein die Kluft zwischen Natur und Geschichte überbrücken, sondern auch die zwischen der Moderne und der Antike, denn das antike Denken kannte nicht den Gegensatz von Natur und Geschichte. Wir werden darum den Bezug zwischen dem Naturverständnis Schellings und dem des Aristoteles ausführlich erörtern. Die griechische Erfahrung einer zwanglosen Bewegung aus dem Zwiespalt von Potenzialität und Vollkommenheit heraus ist die notwendige Korrektur zum Produktionswahn der Neuzeit. Damit wird die

Möglichkeit erblickt, daß sowohl Natur wie Geschichte ihre eigentümliche und wesensgemäße Beweglichkeit erst aus der tiefen Ruhe des vollendeten Augenblicks erreichen. Diese Erfahrung ermöglicht den Schritt von einer mechanischen zu einer lebendigen Auffassung der Natur. Nur wenn dieser vollzogen wird, wird der Mensch zum neuen Anfang gelangen.

Erst nachdem die Geschichtlichkeit der Natur hervorgehoben worden ist, können wir im dritten Teil zeigen, wie Schelling die menschliche Geschichte von dieser so verstandenen Natur her deutet. Dabei wird seine Interpretation der Kunst als Produkt eines zugleich bewußten und unbewußten Schaffens eine Schlüsselstellung einnehmen. So erklärt sich auch, warum die Arbeit in den Mythos mündet. Die Augenblicke der menschlichen Geschichte, in denen der Mensch die Nähe Gottes spürt, sind Geschenke eines höheren Geistes, dessen Erbschaft die Form der Gesellschaft und der Kultur ausmacht. Dabei geht es um keine Erfindung oder Fiktion, die einem Bedürfnis entstammt, sondern um eine Wahrheit, die zeitweilig die Struktur dessen erschließt, was ist. Das Denken verläßt nicht die uns umgebende Welt von Natur und Geschichte, wenn es sich zur Besinnung auf das Göttliche erhebt; durch diese Besinnung tritt es vielmehr erst in das innerste Wesen unserer Erfahrungswelt hinein. Das letzte Wort gilt dem erschlossenen Augenblick.

Der Mythos wird also im absoluten Gegensatz zu den hergestellten Mythen der Herrschaftspolitik des 20. Jahrhunderts verstanden. Ihnen gegenüber wird das Mythische als eine Welteröffnung verstanden, die keinen sichtbaren Interessen dient, auch nicht etwa der Stabilisierung des Weltbezugs, sondern die aus einer Quelle hervorgeht, die uns stets verborgen bleibt - eben wie die Urnatur, aus der die ganze sichtbare Welt entstanden ist, uns verborgen bleibt. Diese Quelle hat sich noch nicht erschöpft. Denn sie ist der ewige Anfang.

1. TEIL

DIE UNVORDENKLICHKEIT DES SEINS

1. Kapitel

SCHELLINGS GRUNDFRAGE NACH DEM URSPRUNG DES SEIENDEN IM GANZEN

(1) Die unterschiedlichen Ausgangspositionen von Schelling und Hegel

1. Die Einheit Schellings Denkens zeigt sich in seiner ständigen Bemühung, das System der Freiheit aufzubauen. Diese Feststellung reicht jedoch für die Bestimmung des besonderen Orts seines Denkens nicht aus. Das anscheinend besser gelungene System Hegels könnte man auch als ein "System der Freiheit" bezeichnen. Hegel und Schelling haben sich gleichermaßen um eine Vermittlung des Vernunftsystems mit der Freiheit bemüht. Beide machen das Ganze zum Gegenstand der Wissenschaft und kommen eben deshalb auf die Reflexion der Freiheit, die von der kritischen Philosophie Kants aus der objektiven Wissenschaft ausgeschieden wurde.[1]

Schelling akzeptiert ähnlich wie Hegel den Totalitätsanspruch der Wissenschaft und glaubt das Ziel in seiner Philosophie erreicht zu haben. Wenn er etwas "Unbegreifliches" erkennt, dann behauptet er die Notwendigkeit eines "höheren Wissens", das sich auf dies Unbegreifliche bezieht. Der ganze deutsche Idealismus ist von der Vorstellung geprägt, daß der Gegenstand - und zugleich das denkende Subjekt - der höchsten Wissenschaft das Absolute sei, aus dem das Ganze des Seienden erkannt werden kann. Schelling zweifelt jedoch daran, daß die herkömmliche Vernunftwissenschaft diese Erkenntnis fassen und vermitteln kann. Deshalb wird sein Denken auf die Unterscheidung zwischen der Vernunftwissenschaft, die er die "negative" nennt, und der von ihm eingeführten "positiven" Wissenschaft getrieben. Sein Bedenken läßt sich vielleicht aus einer "Scheu vor dem Begriff" erklären, aus der Meinung, die er schon früh äußerte, daß es Begriffe "nur von Objekten"

---

[1] Kant entwarf zwar ein System der Freiheit in den Vernunftideen, aber er verließ nicht damit seine kritische Absicht, denn diese Ideen haben nach ihm nur eine heuristische Bedeutung.

gebe, und daß der wahre Gegenstand der Wissenschaft kein "Objekt" sei (I, 401).

Seine Forderung nach dem Aufbau einer Wissenschaft des Ganzen schließt die Forderung nach einer radikalen Verwandlung der Wissenschaft selbst ein, einer Verwandlung, die seines Erachtens noch viel weiter als die dialektische Verwandlung der Wissenschaft bei Hegel reicht. Schelling war überzeugt, daß er weiter als Hegel gedacht hat. Es ist angebracht, dieser Überzeugung nachzugehen, denn das Spezifische an Schellings Philosophie kann am ehesten durch die Gegenüberstellung dieser zur Philosophie Hegels herausgestellt werden. Seit der Veröffentlichung des Werks von Walter Schulz über Schelling (1954), haben wir es immer weniger mit der alten, erst von Hegel selbst verbreiteten Meinung zu tun, daß Schelling als Vorstufe zur Vollendung des Idealismus bei Hegel zu betrachten sei.[1] Dafür ist bezeichnend, daß Schelling nach 1807 immer wieder versuchte, der Kritik aus der Vorrede zu Hegels "Phänomenologie des Geistes" zu begegnen, während Hegel die Kritik von Schelling, die dieser erst 1827 öffentlich vortrug, vermutlich nie zur Kenntnis nahm.

In dieser Arbeit geht es weniger um die Frage, ob die Metaphysik sich bei Hegel oder bei Schelling vollendete, als um die Frage, inwiefern bei der Vollendung im deutschen Idealismus überhaupt der Anfang der Metaphysik wieder sichtbar wurde. Um einiges vorwegzunehmen, können wir Hegel als Philosoph der Vollendung und Schelling als Philosoph der Neubesinnung auf den Anfang bezeichnen. Dabei weisen wir vor allem auf Schellings groß angelegte Untersuchung der Mythologie in seiner Spätphilosophie hin.[2]

---

[1] W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, 2. erw. Aufl., Pfullingen 1975.

[2] Über Schellings "Philosophie der Mythologie" schreibt K.H. Volkmann-Schluck, "Wir hätten ... keine Möglichkeit, den verborgen gegenwärtigen Anfang unserer Geschichte zu erfahren, es bliebe uns jeder mögliche Weg dahin verschlossen, wenn

Die Rückbesinnung auf den Anfang hängt mit Schellings Versuch zusammen, die Freiheit in seine Philosophie aufzunehmen. Denn ein wahrer Anfang ist nicht die Folge eines vorangegangenen Moments, sondern ist der Aufbruch zum Neuen, das Werk der Freiheit. An dieser Problematik setzt die Kritik an Hegel ein. Die Wissenschaft hat nach Schelling gerade wegen der Wirkung der Freiheit keinen so hohen Anspruch auf Vollendung wie bei Hegel. In den "Weltaltern" z.B. schreibt er, daß obgleich "die Wissenschaft dem Gegenstand nach zur Objektivität gelangt ist", sie dieselbe "auch der Form nach" noch suchen muß (VIII, 200). In dieser Suche nach der angemessenen Form der Wissenschaft zeigt sich ein wahrhaft anfängliches Moment bei Schelling, wobei er eine neue Richtung für die Philosophie als solche eröffnete.[1] Seine Kritik an der bisherigen Form der Wissenschaft ist, daß sie nur durch Begriffe, nur subjektiv gefaßt wurde. Sie vermochte es nicht, die Lebendigkeit des Absoluten zu vermitteln. Erst in der Zukunft wird die Wissenschaft die Objektivität der Form erreichen, "wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird" (ebd.). Diese Formulierung steht nicht nur im klaren Gegensatz zu Hegel (der die Objektivität nur im Begriff findet), sondern spricht den Bezug zum Mythos deutlich aus, der am Ende dieser Arbeit weiter erörtert werden wird. Es scheint freilich problematisch zu sein, wenn Schelling die Wissenschaft auf eine mythische Form zurückbringen will, denn der Mythos gilt seit eh und je als der "Gegenpol" der Wissenschaft. Dabei muß mindestens gefragt werden, ob vielleicht diese Entgegensetzung von Mythos und Logos gerade die größte Täuschung der Wissenschaft sein könnte, ob vielleicht

---

nicht auf dem Gipfel der absoluten Herrschaft des Logos das Denken in die Notwendigkeit versetzt worden wäre, sich dem Mythos zuzuwenden und nachzuweisen, daß der Mythos als Mythos wahr ist." K.H. Volkmann-Schluck, Mythos und Logos, Berlin 1969, S. 143.

[1] Schulz, a.a.O., stellt Bezüge zwischen der Spätphilosophie Schellings und der Philosophie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers dar. Der von Schelling eröffnete Denkweg wird im Titel eines Buchs von Ryosuke Ohashi sehr treffend ausgesprochen: Ekstase und Gelassenheit, Zu Schelling und Heidegger, München 1975.

die Wissenschaft nichts anderes als ein letzter, zwar sehr mächtiger, aber von ihrem Ursprung weit entfernter Nachklang des Mythos sein könnte.

Schellings Denken scheint also auf die Rückwendung zu einem mythischen Anfang hinzuzielen, während Hegels Denken in Begriff und Geist gipfelt. Was aber damit gemeint ist, bleibt zunächst dunkel. Wir können etwas vorsichtiger anfangen, wenn wir vorerst auf das Gemeinsame der beiden Philosophen hinweisen, daß sie gleichermaßen ein System des Ganzen als Ziel der Wissenschaft betrachten. Schellings Bemühung um dieses System setzt sich bis in seine Altersphilosophie fort, auch wenn Kants Einsicht in die Endlichkeit menschlichen Wissens da wieder zentral wird. Schelling versteht aber diese Endlichkeit - die Endlichkeit des Vernunftsystems - nicht als eine Beschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern als die Endlichkeit des Seins selbst. Es geht also nicht ausschließlich um die Abgründigkeit der Vernunft und des Wissens, sondern um die Abgründigkeit dessen, was ist. Demzufolge geht es nicht um eine Beschränkung des Anspruchs der Wissenschaft, um ihr Versagen vor dem Sein. Es geht vielmehr um die Forderung nach einer neuen Wissenschaft, die der Endlichkeit des Seins gerecht werden kann. Die volle Bedeutung dieses Schrittes wird klarer, wenn wir zuerst das Gemeinsame zwischen Schelling und Hegel verfolgen.

Das Ziel der Philosophie als Wissenschaft wurde bereits durch Spinozas System des Ganzen dargelegt. Gegen dieses System wurde - vor allem von Jacobi - der Einwand erhoben, daß es, indem es System des Ganzen, notwendigerweise Pantheismus, Atheismus und Fatalismus sei. Weil Schelling und Hegel sich gerade um ein solches System bemühten, haben sie versucht, Spinoza gegen diesen Einwand zu verteidigen. Nach ihnen war Spinozas Irrtum nicht die Identifizierung von Gott und Natur, sondern viel eher, daß er nie deren wahrhafte, lebendige Identität erfaßte. Der Begriff Gottes wird nicht erreicht, wenn man bei dem Gedanken einer absoluten Substanz stehenbleibt, die die Erscheinungen der Welt als ihre Akzidenzen enthält. Dagegen muß das lebendige Band des Hervorbringens zwischen der unendlichen Substanz und deren Bestim-

mungen gefunden werden. Spinozas Irrtum war nicht sein Pantheismus, sondern sein Fatalismus, der das Resultat einer mechanischen Denkweise ist. Hier stimmen die Kritik von Hegel, daß Spinoza auf der Stufe der "äußerlichen Reflexion" blieb (Logik II, 195-98),[1] und die Kritik Schellings, daß er das Absolute letzten Endes als ein "Objekt" ergriff (VII, 349; X, 40), miteinander überein. Nach dem bekannten Satz der "Phänomenologie des Geistes" kommt es darauf an, "das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen" (Phän., 23). Ähnliches hat auch Schelling im Sinne, wenn er 1827 sagt, "Ein System der Freiheit - aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, - dies wäre eigentlich das Höchste" (X, 36). Dabei ist allerdings schwer einzusehen, wie - wenn das ursprüngliche Wesen frei schaffendes Subjekt sei - das Ganze systematisch gefaßt werden kann.

Schelling hat bereits in seinen frühesten, noch unter dem Einfluß Fichtes geschriebenen Schriften gegen Fichte behauptet, daß die absolute Grundlage des Bewußtseins vorreflexiv sei (I, 167, 180). So bezeichnet er später das Systemprinzip als das absolute Subjekt-Objekt oder genauer als die "Indifferenz" von Subjekt und Objekt, und nicht mehr als das Ich. Die Erweiterung des idealistischen Prinzips vom Erkenntnis- zum Seinsprinzip (der Übergang also von einer "Wissenschaftslehre" zu einer "Wissenschaft") bedeutet nicht, daß Schelling zum spinozistischen Dogmatismus zurückgekehrt ist. Der Begriff der Indifferenz schließt die Vorstellung einer vorgegebenen Substanz aus. Ebenso schließt er die einseitig subjektivistische Vorstellung Fichtes aus. Das Denken nach diesem Prinzip fordert das Aufgeben der eigenen Subjektivität und die Zuwendung zu einem höheren Prinzip, zum Absoluten. Die Auseinandersetzung mit Spinoza hat also Schelling wie Hegel zum Absoluten geführt. Das Absolute wird aber - und dies ist entscheidend - nicht mehr spinozistisch als der höchste Gegenstand der Wissenschaft gedacht, sondern als die Wissenschaft selbst. In diesem Schritt liegt die Möglichkeit eines Systems der Freiheit. Die scheinbar unvermeidliche

[1] Hegels Werke werden nach der Theorie-Werkausgabe, hg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt 1970, zitiert.

Trennung zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Wissens wird aufgehoben: Das Ganze erschließt sich als die Vernunft selbst, allerdings als eine "verdunkelte" Vernunft (VIII, 200), die nur langsam durch den mühsamen Prozeß des Denkens ans Licht gehoben werden kann. Das denkende Subjekt gelangt zur Vernunft, insofern es sich in sein Denken - oder nach dem Ausdruck Hegels in "den immanenten Rhythmus der Begriffe" (Phän., 56) - verliert. In diesem Sich-Verlieren in die Vernunft besteht die wahre Freiheit des Denkens. Das Willkürliche und Subjektive des Denkens wird überwunden, indem dieses sich einer höheren Notwendigkeit unterordnet, einer Notwendigkeit, die sich aber, als die sich denkende Vernunft, letztlich als Freiheit erweist.

Die Einführung in die Philosophie besteht darin, daß man sich auf einen Prozeß der Notwendigkeit einläßt, der primär logischen Charakter hat. Man folgt dem Begriff (Hegel) oder dem Subjekt (Schelling) über bestimmte Stufen, die von der Vernunft selbst in ihrem Versuch, sich selbst zu fassen, gesetzt werden, und erreicht das Ziel erst, wenn jedes Objekt sich als unzureichend für ein absolutes Wissen erweist, da es als Objekt dem Subjekt gegenüber immer beschränkt ist. Bevor das Objekt in einem absoluten Wissen aufgeht, muß es von aller Positivität gereinigt werden: Es muß sich endlich als Subjekt erschließen. Nach Hegel ist dieses Ziel innerhalb der Philosophie als solcher an dem Punkt zu erreichen, wo der Begriff sich in seinem Werden durchschaut (Phän., 57). Schelling behauptet aber die Unzulänglichkeit des Begriffs und deshalb die Notwendigkeit eines Übergangs aus der "Kontemplation" heraus. In seinen frühesten Schriften wird der Übergang angedeutet, indem Schelling die Überzeugung vertrat, daß "der Mensch zum Handeln, nicht zum Spekulieren geboren sei" (I, 243). In der Spätphilosophie geht es nicht mehr um diese scheinbare Preisgabe der Philosophie, sondern um die Zweiteilung in "negative" und "positive" Philosophie. Was es mit dieser Trennung auf sich hat, können wir noch nicht erklären. Es geht aber nicht wie bei Hegel um die Erschließung der Beweglichkeit innerhalb des Begriffs. Die Bewegung zum

Positiven ist eher eine Befreiung des Denkens von der Herrschaft des Begriffs: Das "Daß" der Dinge wird vor dem "Was" vorrängig. Die Philosophie soll zu ihrer Quelle zurückgeführt werden, zum Erstaunen vor der reinen Tatsache der Welt. In der daraus entstandenen Wissenschaft wird die Grenze des Begriffs sichtbar.

2. Diesen Gedanken können wir deutlicher fassen, wenn wir zuerst die wechselseitigen Kritiken Hegels und Schellings erörtern. Die Bewegung des idealistischen Denkens könnte im allgemeinen so bezeichnet werden, daß der Versuch, ein Objekt des Wissens festzuhalten, immer wieder scheitert, wenn das Objekt sich verwandelt. Die Bewegung des Gedachten fällt am Ende mit der Bewegung des denkenden Subjekts zusammen. Diese Beschreibung gilt sowohl für Schellings "System des transcendentalen Idealismus" von 1800 wie für Hegels "Phänomenologie des Geistes" von 1807. Und dennoch behauptet Hegel, Schelling setze, indem er die Möglichkeit einer unmittelbaren intellektuellen Anschauung des Absoluten postuliert, das, was erst Resultat der wissenschaftlichen Untersuchung sein soll, gleich an den Anfang. Das Problem dabei ist, daß das Absolute in einer leeren Einheit bleibt und deshalb nie begriffen werden kann. Es zu begreifen, heißt, es als Resultat einer Entwicklung zu sehen, und zwar einer Entwicklung, die, aus der Sicht der "Phänomenologie des Geistes" betrachtet, vom natürlichen zum absoluten Bewußtsein hinaufführt. Der Abgrund zwischen dem Menschen und dem Absoluten zeigt sich demnach als die notwendige Bedingung des Begreifens des Absoluten, das nur langsam vor sich geht, indem der Abgrund durch mühevolle Arbeit vermittelt wird. Hegel möchte also die Endlichkeit des Menschen ganz ernst nehmen. In ihr liegt die Bedingung des wahren Wissens, das eben nicht in einem unmittelbaren, sondern in einem über viele Stufen vermittelten Verhältnis zum Absoluten besteht. Der Fall in die Endlichkeit wird als Bedingung des Begreifens des Absoluten (und damit der Absolutheit des Absoluten) verstanden.

Der Vorteil eines solchen Ansatzes gerade für die Wissenschaft ist einleuchtend. Der Sinn der Wissenschaft liegt darin,

daß jeder Mensch zur Einsicht in das Wissen gebracht werden kann. "Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene und für alle gleichgemachte Weg zu ihr" (Phän., 20). Die Wissenschaft selbst besteht aus diesem Weg zum höchsten Wissen. Es ist die Bewegung von dem endlichen zum absoluten Bewußtsein, die der Wissenschaft ihren ganzen Inhalt gibt. Ohne diesen langen Weg zu gehen, kommt man nie aus dem leeren Formalismus hinaus, denn Inhalt besteht nur aus den Unterscheidungen, die der Entwicklung des Bewußtseins aus der Ferne zur Nähe des Absoluten entspringen. Wenn man gleich mit dem Absoluten anfängt, wird man "die abstrakte Allgemeinheit" mit dem Absoluten verwechseln (Phän., 21). Das Problem liegt also darin, daß die intellectuelle Anschauung nie den Begriff des Absoluten geben kann, daß aus ihr überhaupt kein Bezug zum wahren Absoluten zu erreichen ist. Das Absolute wird nach Hegel nur im Begriff erschlossen. Es ist darum unmöglich, daß das Absolute einige Auserwählte vom Schmerz der Endlichkeit befreien könnte, etwa dadurch daß es diese zu ihm erhebt und sich ihnen unmittelbar offenbart. Denn als das Absolute kann nur das gelten, was nichts außer sich hat. Es muß den ganzen Bereich der Endlichkeit in sich fassen. Das Absolute kann nicht in einer bloßen Indifferenz oder Gleichgültigkeit dem Endlichen gegenüber bestehen; diese wäre der leblose, bloß substantielle Begriff des Spinozismus. Der Weg über die Vermittlung gehört zum Wesen des Absoluten. Die Rede von einer unmittelbaren Erkenntnis ist von vornherein unsinnig. Es ist in jedem Sinne naiv, das Absolute unmittelbar anschauen zu wollen. Statt des Absoluten, das eine unendliche Fülle von Unterscheidungen im Tageslicht des Bewußtseins offenbart, hätte man nur die Nacht, "worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind" (Phän., 22).[1]

---

[1] In diesem Satz sieht man gewöhnlich den Kern der Kritik an Schelling. Dies ist aber insofern problematisch, als Schelling selber 1802 (also in seiner Identitätsphilosophie) dasselbe gesagt hat: "Denn die meisten sehen in dem Wesen des Absoluten nichts als eitel Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen; es schwindet vor ihnen in eine bloße Verneinung der Verschiedenheit zusammen und ist für sie ein rein privatives Wesen ..." (IV, 403). Darauf hat erst Karl Jaspers hingewiesen: Schelling, Größe und Verhängnis, München 1955, S. 302f.

Deshalb verspottet Hegel die Begeisterung, "die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt" (Phän., 31 und in einer ähnlichen Formulierung, Logik I, 65).

Von daher versteht man, warum Hegel, bevor er mit dem Aufbau seines Systems anfing, den langen Weg über die "Phänomenologie des Geistes" gehen mußte. Die natürliche Vorstellung des Wissens als der sinnlichen Gewißheit wird nicht damit überwunden, daß der Philosoph eine unsinnliche, "intellektuelle" Anschauung einfach verlangt. Eine solche Forderung macht schon am Anfang die Tür zur Wissenschaft zu. Selbst der Philosoph wird sich nur täuschen, wenn er meint, daß er sich als **Auserwählter** in der Wissenschaft bewege, denn eine Wissenschaft, die den Wissensanspruch des sinnlichen Bewußtseins schlechthin ignoriert, wird dem Formalismus anheimfallen. Jeder Schritt des Wegs vom natürlichen zum philosophischen Bewußtsein muß klar gemacht werden. Ein zu großer Sprung reimt sich nicht mit der Grundforderung der Wissenschaft: Daß ihr Weg sicher sei.

Aber auch nachdem die Leiter zur Wissenschaft sicher gestellt ist, will Hegel nichts von der intellektuellen Anschauung wahrnehmen. Die "Wissenschaft der Logik" fängt nicht mit dem Standpunkt des absoluten Wissens, mit der Identität von Subjekt und Objekt, sondern mit dem leeren Begriff eines objektiven, subjektlosen Seins an, das erst nach Vollendung der immanenten Entwicklung des Denkens sich als das absolute Subjekt, die sich begreifende Idee, zeigt. Hier könnte die Frage wohl gestellt werden, wie mit einer solchen Leerheit irgend etwas angefangen werden kann. Mit dieser Frage setzt die Kritik Schellings an Hegel ein, die unten noch erörtert werden wird. Zuerst gilt es aber, die große Stärke Hegels, die sich nirgendwo so deutlich wie an diesem Ansatz zeigt, hervorzuheben, daß er sich in eine Entwicklung versetzen will, die nicht **seine**, sondern die der Wissenschaft selber ist. Eben dies hat er aus der Auseinandersetzung mit Schelling gewonnen.

Zu fragen ist jedoch, inwiefern Hegels Kritik Schelling eigentlich trifft. Der Sachverhalt ist äußerst kompliziert, und wir können nur den Anfang einer Antwort kurz

skizzieren. Wir beginnen da, wo die Kritik Schelling am ehesten zu treffen scheint: Hegels Behauptung, daß Schelling die Allgemeingültigkeit und Verständlichkeit der Wissenschaft nicht erkannt hat. Dies stimmt, insofern Schelling die Fähigkeit des Philosophierens im Zusammenhang mit dem ästhetischen Sinn betrachtet, einem Sinn, den einige, sogar die meisten, Menschen verloren haben (z.B. III, 351). Dieser existiert der Möglichkeit nach in jedem, ist aber bei den meisten verdeckt. Es ist das Unlehrbare im Denken, das durch keine begriffliche Anleitung, sondern nur durch eine "Gunst der Natur" aktiviert werden kann (so nach dem Wort Kants in der "Kritik der Urteilskraft"). Nach Schellings "System des transcendentalen Idealismus" erreicht die Wissenschaft Objektivität und Allgemeingültigkeit nur da, wo sie die Kunst zu ihrem Organon macht (III, 624-29). Schelling hat eigentlich immer diese Begrenztheit der Vernunftwissenschaft vor Augen gehabt, weshalb die Zweiteilung der Wissenschaft das letzte Ergebnis seines Denkens ist. Insofern er aber diese Begrenztheit ausdrücklich reflektiert hat, ist Hegels Kritik keine Widerlegung, sondern nur die Klärung der verschiedenen Bahnen, in denen die zwei Philosophen sich bewegen. Hätte Schelling Allgemeingültigkeit für seine Philosophie behauptet, würde sich dies freilich anders verhalten. Auf die grundsätzliche Verschiedenheit der Ausgangspositionen von Schelling und Hegel werden wir noch zurückkehren.

Was man von einer anderen - von einer moralischen - Seite her einwenden könnte, greift auch zu kurz, nämlich daß Schelling, eben weil er das Esoterische seiner Wissenschaft bekennt, elitär sei und eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie nicht erfülle, den Weg zu einer gerechten politischen Gemeinschaft vorzubereiten. Dazu müßte man sagen, daß Schelling viel stärker als Hegel die praktische, die nicht bloß theoretische, Aufgabe der Philosophie hervorhebt. Eine Versöhnung der Vernunft und der Wirklichkeit liegt nach ihm nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft, so daß der Horizont des Handelns offen bleibt. Daß die Philosophie esoterisch sei, bestätigt nur die Unzulänglichkeit der Gegenwart. Daß Schelling erst die Kunst und

die Mythologie, später die philosophische Religion, als die Möglichkeit des Exoterischwerdens der Philosophie betrachtet, zeigt wie ernst er die moralische Aufgabe der Philosophie genommen hat: Die Philosophie "kann nicht an sich selbst leben, so lange es an dem öffentlichen Leben fehlt, in dem sie sich anschauen könnte. Philosophie, die zum Leben wird, ist das, was Plato das politeuein nennt, das Leben mit und in einer sittlichen Totalität" (VI, 576).

Diese sittliche Totalität hält sich jedoch zurück, ist erst in der Zukunft aufzudecken. Damit sehen wir, wie sehr Schelling sich der Brüchigkeit und Vorläufigkeit seines Denkens bewußt war, was die Fraglichkeit eines anderen Aspekts von Hegels Kritik zeigt, nämlich die Behauptung, daß bei Schelling das Absolute unmittelbar gegeben werde. Durch den Hinweis auf die Gemeinsamkeit von Schellings und Hegels Denken kam eben das Entwicklungsmoment zum Vorschein. Wie steht es denn mit Hegels Behauptung, das Absolute werde nach Schelling schon am Anfang gegeben?

Hier müssen wir zunächst zwei Perioden der Philosophie Schellings auseinanderhalten: die der Natur- und Transzendentalphilosophie und die des Identitätssystems.[1] Hegels Kritik trifft nur die zweite Periode. In der Natur- und Transzendentalphilosophie geht Schelling davon aus, daß das Wissen auf einer Übereinstimmung des Objektiven und des Subjektiven beruht (III, 339), aber er nimmt den Gegensatz ernst: Das wahre Wissen wird erst am Ende der Untersuchung erreicht. Dahin gibt es zwei Wege. In der Naturphilosophie wird das Objektive geklärt und erst in der Vollendung auf sein Wesen hingeführt, wo es sich als das Subjektive erschließt. In der Natur ruht der Geist, aber bewußtlos. Ihn zu entdecken, ist die Aufgabe der Naturphilosophie. In der Transzendentalphilosophie geht Schelling vom Subjektiven aus, vom freien Akt des

---

[1] Wir wollen nicht Schellings eigener Verteidigung gegen Hegel hier folgen (X, 145ff.), weil er die zwei Perioden seiner Frühphilosophie unter dem Namen der "Naturphilosophie" zusammenbringt und dabei die Dimension verdeckt, in der die Kritik Hegels stimmt.

Selbstbewußtseins, und will zeigen, wie aus ihm das Objektive konstruiert werden kann. Aber auch hier ist das Ziel ganz entfernt. Das Subjektive und das Objektive lassen sich nicht unmittelbar zusammenstellen. Das Wissen "setzt ein Zusammentreffen von Entgegengesetzten voraus, deren Zusammentreffen nur ein vermitteltes seyn kann" (III, 353). Deshalb nennt Schelling die Übereinstimmung von Subjektiven und Objektiven ausdrücklich eine Hypothese (ebd.). Die intellektuelle Anschauung selbst ist nie unmittelbar vollzogen, sondern ist das Ziel der Bewegung des Denkens und hat vor allem einen Zukunftscharakter.[1] Überdies ist die intellektuelle Anschauung alles andere als die innere, subjektive Selbstschau des Philosophen. Sie bezieht sich so wenig aufs Subjektive wie aufs Objektive und ist viel eher die Enthüllung deren lebendiger Mitte, der absoluten Identität. Deshalb liegt ihr Vollzug gerade da, wo der Mensch außer sich gebracht wird: in der ästhetischen Anschauung (III, 625), in der die reiche Mannigfaltigkeit der Welt aufgeht. Wenn man diese zwei Momente, den Postulatscharakter der intellektuellen Anschauung und die Notwendigkeit ihres Vollzugs in der ästhetischen Anschauung, ernst nimmt, dann muß man einsehen, daß Hegels Kritik dem ersten Ansatz von Schellings Denken nicht gerecht wird.

Dies verhält sich doch anders in der Identitätsphilosophie, der zweiten Periode des schellingschen Denkens. Hier versucht Schelling, hinter die zwei Wege seiner Frühphilosophie

---

[1] Dazu siehe den ersten Band von Dieter Jähnig, Schelling, Die Kunst in der Philosophie - Bd. 1: Schellings Begründung von Natur und Geschichte, Bd. 2: Die Wahrheitsfunktion der Kunst; Pfullingen 1966 und 1969. Wenn man aber Schelling zum Vorwurf machen will, daß die systematische Einheit vom Subjektiven und Objektiven auch nicht in der Form einer Hypothese gleich am Anfang behauptet werden kann, dann scheint man eine Wissenschaft zu verlangen, die sich nicht im klaren darüber ist, was das Wissen überhaupt ausmacht. Auch Hegel setzt die Form der Wissenschaft am Anfang seines Denkens voraus - und in einer Weise, die dem "System des transcendentalen Idealismus" völlig entspricht: "Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein" (Phän., 14). Dazu siehe Manfred Frank, Der unendliche Mangel an Sein, Schellings Hegelkritik und die

zu kommen, um die absolute Identität allein für sich zu behandeln. So fängt die "Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) mit dem Begriff des Absoluten als der Vernunft an, "insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird" (IV, 114). Die Struktur dieser Vernunft zeigt sich anhand des Prinzips der Identität, A = A. Die Folge dieses Prinzips ist, daß nichts unterwegs zu sich selbst ist, sondern alles ist schon, was es ist. Das Wesen aller Dinge ist gerade die absolute Identität selbst. Von diesem Wesen her betrachtet, ist jedes endliche Seiende, ist die ganze Welt mit der Mannigfaltigkeit ihrer Unterscheidungen, ein bloßer Schein, der das Absolute (die "Indifferenz") überhaupt nicht angeht. Die absolute Identität wird in der intellektuellen Anschauung erschlossen, "was schlechthin und ohne alle Forderung vorausgesetzt wird, und kann in dieser Rücksicht nicht einmal Postulat der Philosophie heißen" (IV, 361). Diese Anschauung sei nichts, "das gelehrt werden könne" ... "alle Versuche sie zu lehren sind also in der wissenschaftlichen Philosophie völlig unnütz, und Anleitungen zu ihr ... können in der strengen Wissenschaft nicht gesucht werden" (IV, 361). Die intellektuelle Anschauung ist eigentlich nichts anderes als die Selbst-Anschauung des Absoluten. Ihr Vollzug ist die unmittelbare Gegenwart Gottes.

Schellings Schriften aus dieser Periode sind von einer kaum zu übertreffenden Schönheit. Die Begeisterung, aus der sie entstanden sind, stellt vielleicht eine Bedrohung für den "sicheren" Weg der Wissenschaft dar, ist aber nicht zu verspotten, denn sie bezeugt eine wirkliche Nähe zum Göttlichen.

Anfänge der Marxschen Dialektik, S. 69-75. Hegel hat die Notwendigkeit, den Systemgedanken vorauszusetzen, in der Einleitung seiner "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (S. 20ff.) erörtert. Er hätte allerdings sagen können, daß diese Voraussetzung nur "für uns" gilt, während sie erst durch die Entwicklung des Ganzen "an und für sich" dargestellt werden kann. Gerade diese Unterscheidung liegt aber auch dem "System des transcendentalen Idealismus" zu Grunde.

Und dennoch sind die identitätsphilosophischen Schriften - im Vergleich mit den anderen Werken Schellings - philosophisch unbefriedigend, weil in ihrem Licht die endliche Welt verschwindet. Deshalb scheint Hegels Kritik hier berechtigt zu sein. Schelling hat die Härte und Strenge des endlichen Seienden aus den Augen verloren. Dazu muß aber einiges bemerkt werden.

Erstens hat Schelling selber die Kritik Hegels vorweggenommen, indem er in seiner Schrift "Philosophie und Religion" (1804) ein neues Problem zum Zentrum seines Denkens gemacht hat, die "Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten", welche nur als ein"vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung" denkbar sei (VI, 38). Mit dieser Schrift kommt eine Wende in Schellings Denken, das nun von der Entfernung vom Absoluten, vom Abfall aus ihm ausgeht.[1] Der große Ernst mit dem Schelling dieses Problem aufgreift, läßt sich nicht ohne die scheinbare Nähe zum Absoluten in der Identitätsphilosophie denken. Das besondere Pathos der nachfolgenden Philosophie hängt mit dem tiefen Schmerz zusammen, der darin besteht, etwas Wesentliches verloren zu haben.

Schellings Beschäftigung mit dem Problem der Endlichkeit wurde sicherlich durch Hegels Kritik noch verschärft. Insofern hat er etwas von Hegel gelernt. Dies zeigt sich immer wieder in seinen Schriften nach 1807. Die Schrift, "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" von 1809 (künftig zumeist als die Freiheitsschrift bezeichnet), fängt z.B. mit einer Erörterung des Begriffs der Identität an, in der Schelling zeigt, wie die Struktur der Identität immer Differenz voraussetzt. Dies leuchtet in verschiedenen Hinsichten ein. Daß etwas mit sich selbst identisch ist, heißt, daß es mit anderen Dingen nicht identisch ist. Oder daß etwas von etwas anderem prädiziert wird, heißt nicht, daß die Zwei einerlei sind: Das Ding erschöpft sich nicht in einer besonderen Eigenschaft; eine Eigenschaft kann immer

---

[1] Siehe Jürgen Habermas, Das Absolute und die Geschichte, Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Diss. Bonn 1954.

von verschiedenen Dingen zugleich prädiziert werden. Diese Differenz in der Identität legt Schelling aber besonders anhand des dynamischen Zeugungsverhältnisses aus. Der Sohn eines Mannes ist genausosehr ein Mensch wie sein Vater. Der ganze "Mensch" steckt in beiden und wird in beiden gerade insofern entfaltet, als jeder die eigene Unabhängigkeit entdeckt und den eigenen Weg zu gehen versucht. Es geht also letztlich um eine Identität, die allein durch die Entfaltung der Differenz vollzogen wird.

Dieses dynamische Verhältnis zeigt sich auch darin, daß in seinen nachfolgenden Schriften (die mit den "Weltaltern" anfangen) das Problem der Identität als solche zurücktritt, und nur in der negativen Form des Prinzips des Widerspruchs erörtert wird. Die Forderung nach Widerspruchslosigkeit, nach der Vollendung jedes Seienden in dessen Selbst-Identität, in der jedes gerade das ist, was es ist, wird zum Bewegungsprinzip, insofern die wirkliche Widersprüchlichkeit des Seienden besagt, daß das Seiende eben das nicht ist, oder noch nicht ist, was es sein soll. Im Gedanken des ewigen Anfangs wird sogar behauptet, daß der Widerspruch nie aufgehoben wird, daß er stets wiederkehrt und so das Ganze immer in Bewegung hält. Insofern steht der Teleologie-Begriff Schellings im Gegensatz zum herkömmlichen Teleologie-Begriff der Neuzeit: Bei ihm wird die Vorstellung einer letzten endgültigen Versöhnung fragwürdig, auch wenn er, von dem neuzeitlichen Systemprinzip geleitet, diese noch ins Auge zu fassen versucht.

Schellings späte Schriften, die sich dabei an die frühe Naturphilosophie anschließen, zeigen sogar eine noch dynamischere Auffassung als die von Hegel. Es mag dennoch ein Zeichen der positiven Hilfe der Kritik Hegels sein, daß Schelling nicht mehr wie in der Identitätsphilosophie (oder wie bei Spinoza) unmittelbar mit dem Absoluten anfangen will. So heißt es in den "Weltaltern": "Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt seitdem die Wissenschaft, um von diesen zum Natürlichen herabzusteigen; sondern umgekehrt, vom bewußtlosen Dasein des Ewigen anfangend, führt

sie es zur höchsten Verklärung in einem göttlichen Bewußtsein hinauf" (VIII, 205). Denkwürdig ist es aber, daß gerade in diesem neuen Ansatz Schellings der Keim seiner späteren Kritik an Hegels "Logik" liegt.[1]

Die Kritik Hegels hat also Schelling dazu verholfen, das Entwicklungsmoment seiner frühesten Philosophie wieder zur vollen Geltung zu bringen: "wer von ihr (der Geschichte) Kenntnis will, muß den langen Weg mitwandeln, bei jedem Moment verweilen, sich ergeben in die Allmählichkeit der Entwicklung. Nicht plötzlich, nicht mit einem Schlag kann die Dunkelheit des Geistes überwunden werden" (VIII, 208). Schelling denkt konsequent genug, auch die methodische Folge dieses Ansatzes zu ziehen: "alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm, und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen" (VIII, 204). Das "vermittelnde Organ" ist in den "Weltaltern" die Dialektik, in der Spätphilosophie aber der "philosophische Empirismus". Die Notwendigkeit, ein anderes Organ als die Dialektik zu finden, hat Schelling vor allem aus der Auseinandersetzung mit Hegels Logik gewonnen, die nun in aller Kürze dargestellt werden muß.

---

[1] Der Gedanke ist naheliegend, daß der Übergang Hegels von der Darstellung der Wissenschaft als einer geschichtlichen Erscheinungsform des Wissens zu einer übergeschichtlichen Darstellung der transzendentalen Entwicklung des Begriffs, der Übergang also von der "Phänomenologie" zur "Logik", gerade die Umkehrung des Denkwegs Schellings darstellt, indem dieser das Programm seiner Identitätsphilosophie - die Erschließung der "ewigen Vernunft" - zugunsten des Programms der "Weltalter" - der Darstellung des geschichtlichen Erwachens dieser Vernunft aus der Natur - aufgab. Dazu ist eine Bemerkung von K.H. Volkmann-Schluck interessant, die den Übergang in Hegels Denken betrifft. Daß es Hegel nicht gelungen war, die Phänomenologie in das Gesamtsystem der Wissenschaft einzufügen, führte zum Scheitern des ganzen Systems, das demzufolge nur als "Enzyklopädie" verfaßt werden könnte: "Der geschichtliche Schritt, durch den die Philosophie sich in die absolute Erkenntnis des Absoluten verwandelt, läßt sich nicht in das System der absoluten Erkenntnis aufheben. Nicht ihre Jenseitigkeit oder ihre Irrationalität ist es, die sich ihrer Versammlung in den Bezirk der absoluten Gewißheit des Wissens versagt, sondern der geschichtliche Charakter dieser Philosophie selbst." K.H. Volkmann-Schluck, Metaphysik und Geschichte, Berlin 1963, S. 12.

3. Wir haben darauf hingewiesen, daß die Ausgangspositionen von Schelling und Hegel grundsätzlich verschieden sind. Wir sind noch nicht weit genug gekommen, um diese Verschiedenheit auf ihren Grund hin zu interpretieren, aber der allgemeine Umriß ist schon deutlich geworden. Nach Schelling ist der Ort der Wissenschaft die Anschauung, nach Hegel der Begriff.[1] Angeschaut wird etwas, das von sich her waltet und den Anschauenden überfährt; seine Gründe - das Woher seiner Setzung - bleiben verborgen. Begriffen wird das, was vollkommen durchschaut wird, was sich letzten Endes als ein Moment der Reflexion selbst erweist. Gerade diese Erhebung des Seins zur Reflexion ist aber nach Schelling unmöglich; sie ist eine Unmöglichkeit, die "die wahre Gränze nicht des Wissens, sondern des Denkens" ausmacht, "über die der Mensch nicht hinauskann, weil Gott selbst nicht über sie hinauskann" (WA III, 4, S.218). Das Sein, worum es geht, ist das "von allem Setzen schon voraus Gesetzte, das ehe wir uns bedenken oder uns dessen versehen schon da ist" (WA III, 4, S. 214). "Eben darum weil es allem Denken zuvorkommt, glaubte man die Erkenntnis desselben nur in der Anschauung aussprechen zu können; weil es aber in dieser Anschauung nicht als Gegenständliches sich erhalten kann, so glaubte man diese Anschauung als eine intellektuelle bezeichnen zu müssen. Eben darauf zielte der ander Ausdruck, daß es nur vermöge eines nichtwissenden Wissens gewußt werde" (Ebd.). Bei Schelling geht es also um die Wissenschaft, aber eine Wissenschaft, deren höchstes Wissen das nichtwissende Wissen ist. Solches Wissen ist das Erstaunen vor dem Unbegreifbaren eines Seienden, das immer schon da ist, ohne daß sein Grund im Akt der Reflexion aufgedeckt werden kann. Darauf haben wir noch zurückzukommen.

---

[1] Schelling im Transzendentalsystem erklärt emphatisch: "Unsere ganze Philosophie (steht) auf dem Standpunkt der Anschauung, nicht auf dem der Reflexion ... " (III, 455f.). Für eine kurze Erörterung dieser Problematik siehe Werner Marx, "Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes" in Schelling: Geschichte, System, Freiheit, Freiburg/München 1977, S. 63-99.

Der Unterschied zwischen Schelling und Hegel deutet sich jetzt an, aber wir haben ihn noch nicht erfaßt. Denn auch bei Hegel geht es nicht darum, den Grund des Seienden im Begriffe zu fassen, sondern eben darum, zu zeigen, wie jenes Denken, das Grund und Gegründetes auseinanderhält, in der wahren philosophischen Reflexion überwunden wird. Der philosophische Begriff ist nicht das Erfassen eines Gegenstands, sondern die Bewegung durch die Sich-Konstituierung der Vernunft. Die Frage nach einem Grund dieser Bewegung entstammt der bloß äußerlichen Reflexion und ist das Zeichen einer mechanischen Denkweise. Von dem Standpunkt der höheren Reflexion soll die Frage nach dem Grund verschwinden; die Vernunft bedarf keines Grundes außer ihr selbst, denn sie ist das Sich-Setzende. Außerhalb der Vernunft gibt es nur die reine Negativität, die aber auf sich bezogen, den Akt des Sich-Setzens ergibt. Anders gesagt, es gibt kein "Außerhalb" der Vernunft, weil jenes stets in diese übergeht.

Gemäß dieser Identifizierung der Vernunft mit dem Selbst-Bezug der Negativität sei das Ganze ein nie aufhörender, in sich stets zurückkreisender Prozeß. Einen solchen Kreis kennt auch Schelling aber als ein unerträgliches Verhängnis, das durch die geschichtliche Scheidung des Augenblicks von dem nie aufhörenden Ablauf der Zeit überwunden werden muß (VIII, 259). Dieser geschichtlichen Eröffnung des Kreises der Vernunft entspricht die Ekstase des höchsten, nichtwissenden Wissens, die die neue positive, oder wie Schelling sie auch nennt, geschichtliche Wissenschaft ergibt (XI, 571). Dieses Verhältnis kann erst am Ende der vorliegenden Arbeit ausreichend geklärt werden; es mußte aber schon hier kurz angedeutet werden, denn in ihm liegt der Ansatz von Schellings Kritik an Hegel.

Bei Schelling wird die Geschichte nicht mehr von der Selbst-Setzung und Sich-Entwicklung der Vernunft her verstanden, weshalb das sie vernehmende Organ in seinen späteren Schriften den philosophischen Empirismus heißt. In diesem Wort ist der Bezug zur Anschauung offenbar. In seiner Münchner Vorlesung "Zur Geschichte der neueren Philosophie"

(1827) bezeichnet Schelling sein früheres System als eine "negative" Philosophie, weil die in ihr beschriebene Bewegung des absoluten Subjekts "durch die ganze Natur und durch die ganze Geschichte" hindurch als ein "ewiges Geschehen" dargestellt wurde. "Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen ... alles ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens." Hätte er - behauptet er nun - damals die bloß "spekulative" Bedeutung der Identitätsphilosophie erkannt, dann hätte er den Raum für eine "auf die Existenz" bezogene, positive Philosophie frei gelassen (X, 123-25). In dieser neuen Philosophie handelt es sich gerade nicht um das "ewige Geschehen", um den aus der Struktur der Vernunft entspringenden ewigen Kreislauf des Absoluten von seinem in sich verschlungenen Ansichsein zu seinem völlig geäußerten und begriffenen An-und-Fürsichsein und dann immer wieder zurück, sondern es handelt sich hier um ein einmaliges Geschehen, um die Geschichte der Seinsoffenbarung nicht als Kreislauf, sondern als Weg.

Daß der Begriff der Geschichte sich gewandelt hat, daß sie nun als ein einmaliger Vollzug des ewigen Prozesses der Vernunft - und demzufolge als die Erlösung von diesem Prozeß - gedacht wird, hat sein Korrelat in der neuen Bestimmung des Anfangs des Prozesses. Um Geschichte neu zu denken, mußte Schelling auch die Natur neu denken. In den "Weltaltern" hebt er die "Priorität der Natur" hervor (WA I, 79f.) und entdeckt in ihr das, was der Vernunft vorangeht, was sie zugleich beschränkt und trägt. In der Natur findet Schelling den Horizont, der die Geschichtlichkeit der Vernunft (als des Ganzen des Seienden) bestimmt. Das Ganze ist die Vernunft, weil Seiendes nur aus der Bestimmung heraus Seiendes sei. Insofern bleibt Schelling Idealist. Aber das Seiende kann nur von seinem Anfang und d.h. seiner Noch-Nicht-Seiendheit her gedacht werden, und hierin besteht die Geschichtsstruktur des Seins. Schelling geht nun nicht mehr vom Absoluten aus, sondern von der Materie. "Die Systeme, die von oben herabsteigend der Dinge Ursprung er-

klären wollen, kommen fast nothwendig auf den Gedanken, daß die Ausflüsse der höchsten Urkraft sich zuletzt in ein gewisses Aeußerstes verlieren müßten, wo nur gleichsam ein Schatten von Wesen, ein Geringstes von Realität übrig war, ein Etwas, das nur noch gewissermaßen ist, eigentlich aber nicht ist ... Wir, der entgegengesetzten Richtung folgend, behaupten auch ein Aeßerstes unter dem nichts ist; aber uns ist es nicht Letztes, Ausfluß, sondern Erstes, von dem alles beginnt, nicht bloßer Mangel oder fast gänzliche Beraubung von Realität, sondern thätige Verneinung" (WA III, 6, S. 230). Der Anfang liegt in der Verneinung (WA II, 57). Wenn dieser Anfang nun als ein ewiger, nicht aufzuhebender Anfang gedacht wird, dann wird die Vernunft, wird ja das Seiende selbst so gedacht, daß es von etwas umgrenzt ist, das es nicht bemächtigen kann.[1]

Diese Darstellung einer tätigen Anfangskraft, die der Vernunft entgegengesetzt ist, macht das Eigentümliche bei Schelling aus. Jede Entwicklung zielt zwar auf eine volle Entfaltung einer Form hin; Kräfte müssen voneinander geschieden werden und dies gemäß dem Grundgesetz der Identität. Diese Entfaltung ist aber alles andere als ein automatisches Fortschreiten, denn die Vernunft muß mit dem ihr entgegenstehenden Prinzip, das sie immer wieder auf ihren Anfang reduziert, ständig kämpfen. Ohne diesen Streit gegen das schlechthin

---

[1] Manfred Frank (a.a.O.) hat diese Problematik ausführlich erörtert, wie dem Titel seines Werkes zu entnehmen ist: "Der unendliche Mangel an Sein". Diese Unendlichkeit bezeichnet den Bereich der Materie (des Sein-Könnenden), nicht des vollendeten Seins. Sie ist die Bedingung des unerschöpflichen Neuen, das im geschichtlichen Vollzugsmoment erreicht wird. Dennoch ist der Vollzug nur durch eine Scheidung von ihr zu verstehen. Habermas behandelt dieselbe Problematik in einem Aufsatz in "Theorie und Praxis", aber findet sie nur in der Weltalterphilosophie. Siehe J. Habermas, "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes" in Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Frankfurt am Main 1978, S. 172-227. Manfred Frank hat m.E. recht, wenn er - gegen Habermas - in dem Gedanken des materiellen Nicht-Seienden einen Grundgedanken der ganzen Philosophie Schellings sieht.

Irrationale, das immer wieder aufbrechende Chaos, gäbe es keine wahre Beweglichkeit und Lebendigkeit. Dies ist ein Haupteinwand Schellings gegen Hegel: "Die Uebertragung des Begriffs Proceß auf die dialektische Fortbewegung, wo gar kein Kampf, sondern nur ein eintöniges, beinah einschläferndes Fortschreiten möglich ist, gehört daher zu jenem Mißbrauch der Worte, der bei Hegel allerdings ein großes Mittel ist, den Mangel des wahren Lebens zu verbergen" (X, 137).

Wie greift denn Hegel das Problem des Anfangs auf? Dem ersten Buch seiner "Wissenschaft der Logik" läßt er eine Erörterung der Frage vorangehen, "Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" Er hat die geschichtliche Vermittlung der Wissenschaft als solche in seiner "Phänomenologie des Geistes" bereits untersucht. Das Resultat dieser Untersuchung betrachtet er nun als das reine Wissen, von dem es gilt, unmittelbar auszugehen: "So muß der Anfang absoluter oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben ... Er muß daher schlechthin ein unmittelbares sein oder vielmehr das Unmittelbare selbst" (Logik, 68f.). Dieses Unmittelbare bezeichnet Hegel als das absolut Unbestimmte des reinen, unterscheidungslosen Seins. Es ist am weitesten von der chaotischen Materie entfernt, die bei Schelling den wahren Anfang macht. Statt der Vernunft entgegengesetzt zu sein, ist der Anfang bei Hegel nichts anderes als die leerste, allgemeinste Form der Vernunft selber. Diese ist eigentlich die Setzung des absoluten Wissens, d.h. des vollendeten Geistes, der der eigentliche Anfang ist. So stellt sich das ganze System als ein Kreis, "worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird" (Logik, 70). Dieses Verhältnis entspringt der Struktur des ewigen Begriffs (der Identität von Identität und Differenz). Diese Struktur bestimmt das, was ist. Hegels "Logik" will keine gedankliche Entwicklung eines willkürlichen Ansatzes; sie will nicht bloß in ihrer inneren Entwicklung sondern im Ganzen notwendig sein: Selbst die Existenz wird zur logischen Kategorie. Die Einheit, die die Wissenschaft zusammen-

fügt, muß letztlich mit der Einheit des Seins identisch sein. Diese wird jedoch von jener her so verstanden, daß das Sein selbst als Konstruktion des Geistes gilt. (Gerade dies ist der Grund dafür, daß Hegel das Absolute nur als Ergebnis gelten lassen will). Eine Unterscheidung zwischen Sein und Begriff ist also bei Hegel fehl am Platz: Das reine Sein ist das erste Moment des Begriffs, der von dieser Allgemeinheit her auf das Individuelle hinzielt.

In diesem Ansatz zeigt sich allerdings eine Gemeinsamkeit zwischen Hegel und Schelling: Der Anfang der Wissenschaft ist nicht das unmittelbare Selbstbewußtsein des Ich. Wenn Schelling den Anfang als Subjekt bezeichnet (z.B. X, 145), dann nur im Sinne des ὑποκείμενον, des alles Unterliegenden. Hegel und Schelling verwerfen gleichermaßen den geläufigen cartesianischen Ansatz. Für beide ist der ontologische Gesichtspunkt maßgebend.[1]

Und dennoch läuft Schellings Kritik an Hegel darauf hinaus, daß dieser - trotz seiner Absicht - der bloß subjektivistischen Vernunft anheimgefallen ist. Schelling selbst sucht den realen Anfang, den Anfang des Seins. Hegel dagegen bezeichnet zwar den Anfang als das Sein, versteht dies aber allein als die leerste Form des Begriffs. Nach Schelling läßt es sich einsehen, daß dieser Begriff keine ontologische

---

[1] Wenn man dies als die eigentliche Absicht Hegels annimmt, dann scheint Schellings Kritik (die noch unten dargestellt wird) zutreffend zu sein. Eine Möglichkeit der Kritik Schellings auszuweichen, findet man bei Klaus Hartmann (Hrsg.), Die ontologische Option, Berlin 1976. Siehe besonders die Einleitung des Herausgebers und den Aufsatz von Klaus Brinkmann, "Schellings Hegel-Kritik", S. 117-210. Hier wird behauptet, daß Hegel selbst seine eigene Identifizierung von Gott und Idee nicht ernst nahm, daß er nur eine systematische Erweiterung der Kategorienlehre Kants beabsichtigte, was unsere Erkenntnis aber nicht das "Sein selbst" angeht. Eine solche Korrektur geht aber viel zu weit, indem sie die Trennung von Form und Inhalt, die Hegel vor allem vermitteln wollte, unüberbrückbar macht. Dabei braucht man sich nur, an Hegels stets wiederholte Kritik am "subjektivistischen" Ansatz Kants zu erinnern, um sicher zu sein, daß Hegel es mit dem Sein ernst gemeint hat.

Fundierung hat. Das im Sinne Hegels "reine" Sein ist gerade (wie Hegel es auch nannte) eine Abstraktion - und zwar eine solche, die nach Schelling von sich aus nie auf das Konkrete kommen kann und deshalb kein Anfang ist. Nach seiner Kritik beruht der bekannte Anfang der "Logik" in der Dialektik des Seins, des Nichts und des Werdens auf einer Täuschung: Das reine Sein als absolut leerer Begriff ist in der Tat Nichts und dies zwar so, daß die für die weitere Entwicklung notwendige Unterscheidung zwischen Sein und Nichts als willkürliche Setzung des auf die vollendete Idee zielenden Philosophen gelten muß. Gegen seine Absicht ist Hegel in den Subjektivismus hineingefallen. Wenn Schelling recht hat, ist die "Logik" keine Entwicklung der Sache selbst, sondern des subjektiven Gedankens eines besonderen Menschen. Was in der "Logik" zur Sprache kommt, bezeugt weniger den Reichtum des sich entwickelnden Begriffs als die zwar sehr breite aber trotzdem willkürliche und lückenhafte Ausbildung von Hegel selbst. Die Bewegung kommt nicht aus dem reinen Sein heraus, sondern aus der Entgegensetzung dieses zum erfüllten Sein, die allein dem Umstand entspringt, "daß es in der That ein reicheres und inhaltsvolleres Seyn gibt, und daß der denkende Geist selbst schon ein solches ist; also es ist nicht eine in dem leeren Begriff selbst, sondern es ist eine in dem Philosophirenden liegende und ihm durch seine Erinnerung aufgedrungene Nothwendigkeit, die ihn nicht bei jener leeren Abstraktion stehen läßt" (X, 131).

Der Begriff tritt nur als der Begriff eines denkenden Subjekts in Bewegung. Diese Bewegung bezieht sich überhaupt nicht auf das reine Sein als deren Anfang, sondern auf die vollendete Idee als deren Ziel. Hegel hat natürlich, wie oben schon erwähnt, den zirkelhaften Charakter seines Systems ins Auge gefaßt. So schreibt er: "das unbestrittenste Recht hätte Gott, daß mit ihm der Anfang gemacht werde" (Logik, 79). Das Problem dabei ist; daß das Seiende vorausgesetzt wird, ohne daß das Denken je ernsthaft versucht, es von seinem Anfang her zu fassen. Das Sein gilt für Hegel als eine Abstraktion vom Seienden; er läßt sich nicht auf den Versuch ein, die umgekehrte Richtung zu gehen,

um das Seiende von dem Prinzip her zu denken, aus dem es geschichtlich hervorgegangen ist.

Gerade dies will Schelling, indem er den Anfang nicht als die leerste Abstraktion des Seienden faßt, sondern als das "Ungegenständliche" oder, wie er es auch nennt, das "Urständliche", mit dem eben nichts gesetzt ist als bloßes Subjekt" (X, 133). Dieses Subjekt am Anfang ist nicht das Absolute; es ist der Anfang des Absoluten. Schelling hat es in seinem Erlanger Vortrag als das Prinzip beschrieben, das "über Gott" steht, das überhaupt kein Seiendes ist. "Selbst Gott", schreibt er, " muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will ... Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war, dem alles versank, und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen" (IX, 217f.). Das anfängliche Denken ist nicht das abstrahierende, begriffsbildende Denken; dies vermag es nur, das "Was" der Dinge zu fassen. Das anfängliche Denken hat den letzten Halt verloren und schwebt im Freien. Wenn es in eine sinnvolle Bewegung hineinkommt, dann nur, weil es vom Unbegreiflichen erweckt und getragen wird. Das eigentliche Denkende ist dann das, was noch vor und außer dem Seienden liegt: das Urprinzip des Seins selbst. Was dieses ist, kann von keiner Logik im voraus bestimmt werden. Es muß sich zeigen - und gerade in dem, was es nicht ist, im vorliegenden Seienden, das aber nun nicht mehr als das Notwendige verstanden wird, sondern als das, was auch anders sein könnte. Das Urprinzip ist das Freie, das nichts ist, bis es sich zeigt. Hieraus erklärt sich sowohl der Vorrang der Anschauung vor dem Begriff bei dem frühen Schelling wie die Wende zum "philosophischen Empirismus" bei dem späten Schelling.

Eine Bewegung fängt nicht mit der Entleerung des Begriffs an, denn der allerleerste Begriff enthält keinen inneren Widerspruch, aus dem eine Bewegung hervorgehen kann. Der Begriff des Seins faßt natürlich den Unterschied zum

Nichts in sich (nur von diesem her wird er überhaupt als Begriff bestimmt); der Unterschied (und daher der Begriff) besteht aber nur, weil das Sein tatsächlich anders als das Nichts ist. Diese Tatsache, die sich unmittelbar in der Erfahrung zeigt, geht dem Begriff voran. Ohne sie gäbe es den Begriff nicht. Oder von der anderen Seite her betrachtet, steht der Begriff des abstrakten Seins im klaren Gegensatz zur Wirklichkeit des erfüllten Seins, aber dieser Gegensatz liegt nicht innerhalb des Begriffs, sondern nach Schelling nur innerhalb des Philosophen, der ihn als Gegensatz empfindet. Ohne eine Anschauung des wirklich Seienden, käme der Philosoph nicht zum Denken. Die Verneinung, die dem wahren Anfang zugrunde liegt, ist nicht die Bildung des Begriffs, dessen Substanz die Allgemeinheit ist, sondern sie ist das Verschwinden in das Begriffslose, in das absolut Unbegreifliche, das schlechthin Individuelle der Materie. Allein in dieser Verneinung des vollendeten Seins, im Verschwinden der Form durch deren Zug in das Chaotische des sie tragenden Prinzips, besteht so etwas wie eine Leerheit, die Unterscheidungen in sich schließt, aus denen sie in Bewegung treten kann und muß. Mit diesem Gedanken schließt sich Schellings Denken an das griechische Denken des μή ὄν. Dies ist zwar ein Nicht-Seiendes, wenn das Seiende metaphysisch als das ewige Anwesende gedacht wird, aber es trägt eine Fülle in sich, die es vom hegelisch gedachten "reinen Sein" absolut unterscheidet. Das in diesem Sinne "Nicht-Seiende" ist nicht der abstrakteste Begriff, sondern das, was außerhalb des Begriffs liegt und das begreifende Denken durch Streit und Widerspruch erweckt. Es kann nicht begriffen, aber es kann wohl erfahren werden.[1]

Andere Aspekte von Schellings Kritik folgen aus dem schon Dargelegten. Er verspottet Hegels Versuch, einen

---

[1] Diese Ansicht hat Schelling in der einzigen veröffentlichten Schrift seiner Spätzeit dargelegt, in seiner "Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin" von 1834 (X, 201-24). Da begegnet er dem Einwand des Franzosen, daß die deutsche Philosophie den Bezug zur Empirie und Erfahrung verloren hat, was nach Schelling nur bei Hegel der Fall sei.

Übergang von der Logik zur wirklichen Natur zu finden, wobei die entwickelte Idee "sich entschließt" ins Reale überzugehen. Nach Schelling ist dies unmöglich. "Was sich frei entschließen soll, muß ein wirklich Existirendes seyn, ein bloßer Begriff kann sich nicht entschließen" (X, 154). Für ihn besteht das Problem nicht, denn sein eigenes Denken ist "mit dem ersten Schritt in der Natur" (X, 146). In dieser allein gibt es einen wahren Anfang.

Dazu hätte Hegel sicherlich gesagt, daß Schelling nicht verstanden hat, wie "wirklich" der Begriff eigentlich sei. Die Wirklichkeit des Seienden besteht gerade in dessen Bestimmung durch den Begriff. Aber eben dies hätte der Idealist Schelling auch sagen können. Und dennoch muß nach ihm die Bestimmung eine Bestimmung des an sich Bestimmungslosen, des Chaotischen der Materie, sein. Nur aus diesem heraus gewinnt die Wirklichkeit einen Grund. Es ist also entscheidend, daß etwas durch den Begriff bestimmt wird, und dieses "Etwas" ist alles andere als die unterscheidungslose Allgemeinheit des abstrakten "reinen Seins".

Eine andere Kritik geht noch tiefer, denn sie erschließt eine Beziehung zwischen der Vernunft und der Natur, die der Neuzeit im allgemeinen verborgen ist. Nach Schelling hat Hegel nämlich, wiederum gegen seine Absicht, das Absolute schon am Anfang vorausgesetzt: "so muß sich Hegel, indem er die Logik in jenem erhabenen Sinn als die erste philosophische Wissenschaft aufstellt, dabei der gemeinen logischen Formen bedienen, ohne sie gerechtfertigt zu haben, d.h. er muß sie voraussetzen, wie er z.B. sagt: das reine Seyn ist das Nichts, ohne im Geringsten über die Bedeutung dieses ist sich ausgewiesen zu haben. Aber offenbar sind es nicht bloß die logischen Formen, sondern es sind so ziemlich alle Begriffe, deren wir uns im gemeinen Leben ohne weiteres Nachdenken bedienen, und ohne daß wir für nöthig hielten uns wegen derselben zu rechtfertigen, es sind so ziemlich alle Begriffe dieser Art, deren auch Hegel gleich anfangs sich bedient, die er also voraussetzt"(X, 144). Hegel hat nämlich versucht, das Absolute zu konstruieren, während jede Konstruk-

tion nur insofern möglich ist, als das Absolute schon zum Teil erschlossen ist - und zwar in der menschlichen Sprache. Vernünftige Systeme können frei entworfen werden - die moderne Mathematik ist ein Beweis dafür - aber nur, wenn einige Grundregeln der Vernunft vorausgesetzt werden. Diese Regeln können nicht willkürlich verändert werden. Ihre Gegebenheit entspricht der Gegebenheit der Natur, die jedem Denken immer schon vorangegangen ist.

Schelling hätte sich hierauf Aristoteles berufen können. Nach ihm ist es eine Grundforderung des Denkens, daß man zwischen dem, was bewiesen werden kann, und dem, was nicht bewiesen werden kann, indem es unmittelbar in der Wahrheit steht, streng zu unterscheiden hat (Met. IV, 1006 a 6). Diese Unterscheidung ist nicht eine Selbstverständlichkeit, denn, griechisch gedacht, hat die Wahrheit keinen notwendigen Bezug zum menschlichen Bewußtsein. Das oberste Prinzip steht in seiner eigenen Helle, einer Helle, der der Mensch oft nicht gewachsen ist, so daß sie ihm oft überhaupt nicht einleuchtet. Die Vernunft - oder nach Aristoteles das Prinzip des Widerspruchs - läßt sich nicht aus ihrem Anfang heraus konstruieren. Statt "Ergebnis" zu sein, ist die Vernunft - wie die Natur - immer schon gesetzt. Sie ist unvordenklich da.

Dies heißt jedoch nicht, daß die Vernunft nicht in Frage gestellt werden kann. Schelling hat das Ganze als eine Bewegung des Seienden vom Dunklen der Materie zum hellen Licht der Vernunft verstanden. Aber gerade wo dieses Licht aufgegangen ist, bricht die Frage auf: "Warum ist denn überhaupt Vernunft?" Die Unergründlichkeit der Vernunft selbst bedeutet, daß das Denken nie hinter sie kommen kann. Es bedeutet aber nicht, daß das Denken sich einfach von der Quelle der Vernunft abwenden soll, um sich allein mit dem Begründbaren auseinanderzusetzen. Statt dessen gilt es, die Grenze des Denkens zu erfahren, zu verstehen, wie gerade die Gegebenheit der Vernunft ihre tiefe Abgründigkeit besagt. Nach Aristoteles wird die Frage nach dem Sein dem Menschen immer ein Rätsel bleiben (Met. VII, 1028 b 4). Dies ist verständlich, insofern die Quelle des Lichts sich im Dunklen

zurückhält.

Das Dunkel und Rätselhafte an der Vernunft zu sehen ist aber schwierig. Dies zeigt vor allem die herkömmliche Lehre der unmittelbaren Evidenz der Vernunft. In dieser ist nämlich das Rätselhafte völlig verschwunden. Schellings Entdeckung der Fragwürdigkeit der Vernunft hängt dennoch mit der Vollendung der Vernunftmetaphysik zusammen: Wo die Vernunft allumfassend wird, verschwindet in ihr der letzte Grund, auf dem sie noch stehen könnte. Dies besagt die Abgründigkeit der Vernunft selbst. Aus dieser Abgründigkeit heraus leuchtet der Vorrang der Anschauung vor dem Begriff ein. Die logische Struktur der Welt ist nicht fixiert, sondern wandelt sich mit der Erscheinung dieser Welt selbst. Wir versuchen nun, diese Geschichtlichkeit näher zu fassen.

(2) Die Abgründigkeit des Seins

In seiner Spätphilosophie greift Schelling oft auf Kant zurück. Dies erklärt sich im allgemeinen aus seiner Beschäftigung mit dem Problem der Endlichkeit des Denkens und des Seins. Die kritische Philosophie hat z.B. die Fragwürdigkeit des Verfahrens der alten Metaphysik gezeigt, die aus dem bloßen Begriff Gottes die Notwendigkeit dessen Existenz ziehen wollte. Kant erkennt zwar in der Vernunftwissenschaft die Idee Gottes, die als Grund und Ziel der Handlung notwendig ist, aber daraus leitet er keinen Schluß über die Existenz Gottes her. Dieser Begriff einer Vernunftwissenschaft, die vom Bereich des wirklichen Seins streng unterschieden werden muß, bereitet Schellings Unterscheidung zwischen der negativen "Vernunftwissenschaft" und der positiven "Geschichtswissenschaft" vor. Für ihn war seine eigene Naturphilosophie die Entwicklung der Vernunftidee Kants, die als Inbegriff aller Möglichkeiten gelten kann. Dies stimmt, insofern die Naturphilosophie von einer transzendentalen Fragestellung - der nach der Bedingung der Möglichkeit der Natur überhaupt - ausgegangen ist. Sie versucht zu zeigen, wie ein Urwiderspruch als Grund der Bewegung der ganzen Natur gedacht werden kann. Für den späten Schelling greift diese Fragestellung nicht tief genug,

weil sie nur auf die Möglichkeit der Natur gerichtet ist. Sie fragt also nicht danach, warum es überhaupt einen Urwiderspruch gibt, aus dem das Seiende hervorgeht.

Die Frage nach dem Ursprung der Vernunft (aus idealistischer Sicht zugleich die Frage nach dem Ursprung des Ganzen) führt Schelling zur Auffassung der gemeinsamen Herkunft von Denken und Sein aus dem Unbegreiflichen. Dieses bezeichnet er als das "unvordenkliche" Sein, als das Sein, das vor allem Denken schon da ist. "Ich habe gegen dieses Sein, das, so früh wir kommen, schon da ist, oft einwenden hören: eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit sei nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Sein zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt sind. Das Denken setzt sich eben dieses Sein zu seinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meisten Wissenswerthe, also auch das im Wissen am meisten Begehrenswerthe erscheint . . . zu gelangen" (XIV, 341). Schelling verlangt hier eine Umkehrung des philosophischen Denkens, das nun vom wirklichen Seienden und nicht mehr vom Begriff desselben ausgehen soll: Er verlangt also eine a posteriori Wissenschaft, die dennoch eine philosophische Wissenschaft bleiben soll. Diese Wissenschaft muß a posteriori sein, weil die Wirklichkeit des notwendigen Seins "etwas Zufälliges" (XIV, 338) in sich birgt. Notwendig ist sie, insofern das Seiende ist. Zufällig ist sie, indem dieses auch hätte nicht sein können. Die Möglichkeit des Nicht-Seins des Seienden wird gerade im philosophischen Denken erschlossen, denn dieses vermag es das Ganze des Seienden zu denken, nur wenn es dieses Ganze gegen das abgrenzen kann, was es selber nicht ist. Was außerhalb des nun als das bloß zufällig notwendig Existierende verstandenen Seienden steht, nennt Schelling das "Ueberexistirende" (XIV, 340), aus dem die Freiheit des Seienden, dessen Wollensstruktur denkbar wird.

Diese Struktur wird nur dann sichtbar, wenn die Abgründigkeit des Seienden ins Auge gefaßt wird. Dies ist allein durch die Frage nach dem Ursprung des Ganzen möglich, wie sie z.B. von Schelling in der "Philosophie der Offenbarung" gestellt wird: "warum ist überhaupt etwas? warum

ist nicht nichts?" (XIII, 7). Diese Frage betrifft das ganze Seiende und kann deshalb durch den Hinweis auf ein erstes Seiendes nicht beantwortet werden. Im Hinblick auf diese Frage führt der Begriff eines absolut notwendigen Wesens zum von Schelling zitierten Gedanken Kants. Dabei müßte dieses Wesen zu sich selbst sagen: "Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich dann?" (Kr.d.r.Vern., A613; B641). In dieser Frage eröffnet sich der "Abgrund der Vernunft". Dabei ist interessant, daß Schelling diese Stelle von Kant mit einer Kritik an Hegel verknüpft: "Ich führe diese Worte an, weil sie Kants tiefes Gefühl für die Erhabenheit dieses allem Denken zuvorkommenden Seins ausdrücken, an dessen Stelle in unserer Zeit das Sein zwar ebenfalls als Anfang der Philosophie, aber als bloßes Moment des Denkens gesetzt worden ist, während in diesem unvermeidlichen, der menschlichen Natur am tiefsten eingesenkten Gedanken von dem Sein die Rede ist, welches vor allem Denken ist . . . von diesem Sein weiß die Hegelsche Philosophie nichts" (XIII, 163f.). Schelling will nicht die idealistische Vorstellung einer sich setzenden Vernunft, eines sich erzeugenden Seins verwerfen. Diese Auffassung, die er mit Hegel teilt, ist die einzige, mit der das Ganze sich als Ganzes denken läßt. Was er gegen Hegel behaupten will, ist die Unbegreiflichkeit eben dieses Gedankens eines sich erzeugenden, absolut notwendigen Seins. Die negative Philosophie beschäftigt sich mit dem "a priori Begreiflichen" und die positive Philosophie sich mit dem "a priori Unbegreiflichen"; "aber sie beschäftigt sich mit ihm nur, um eben dies a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln" (XIII, 165).

Die ursprüngliche Dimension entzieht sich in ihrer Fragwürdigkeit dem systematischen Ansatz Hegels. Dieser versteht solche Gegensätze wie Identität und Differenz, Unendlichkeit und Endlichkeit, Grund und Existenz im Sinne des Verhältnisses von Sein und Nichts: Das Eine ist ins Andere immer schon "übergegangen", weshalb die Frage nach der Möglichkeit des Übergangs nicht zugelassen werden kann

(Logik I, 83; 168-70). Das Resultat dieser Setzung einer Einheit von Absolutem und Endlichem ist die Aufhebung der Frage nach dem Ursprung der endlichen Welt. Der Ursprung des Absoluten kommt freilich bei Hegel überhaupt nicht in Betracht, denn das Absolute als Absolutes kann keinen Ursprung haben, weil es das schlechthin Notwendige ist. Und "das schlechthin Notwendige ist nur, weil es ist; es hat sonst keine Bedingung noch Grund" (Logik II, 215).

Hegels Auffassung des Absoluten schließt sich an das Denken der ganzen metaphysischen Tradition an. Es scheint demnach rätselhaft, warum Schelling dieser entgegen nach dem Grund des Absoluten fragt und dabei eine Dimension der Dunkelheit in das vermeintlich Einfache und Offenbare des Absoluten einführt. In der Freiheitsschrift und den "Weltaltern" will Schelling die Unbegreiflichkeit des Grundes des Absoluten so verstehen, daß dieses sich aus einem Chaos erhebt und seine Absolutheit durch einen ständigen Streit bewahren muß, mit dem Resultat, daß das Absolute in einem geschichtlichen Prozeß befangen wird. Der chaotische Grund wird zwar zur "Vergangenheit" gemacht, indem das Absolute in seine Absolutheit hineintritt. Aber dies bedeutet nicht, daß er in die Nicht-Seiendheit verschwindet, sondern daß er sich "verbirgt" und "unwirksam" wird, um damit "Grund" und "Träger" der Gegenwart zu sein (WA I, 24).

Schelling gibt zu, eine solche Auffassung der Zeitlichkeit des göttlichen Lebens schließe in sich eine "Begrenzung" im Absoluten ein. Er fragt jedoch, ob "man die Möglichkeit einer solchen durch die abgezogenen Begriffe von Gott als dem Schrankenlosesten Wesen (bestreiten will)? Maß ist überall das Größte. Das Gränzenlose sieht Platon, sahen alle höheren Geister vor ihm als das relativ-böse Prinzip, Gränze und Maß als das Wesen des Guten an" (WA I, 151). So denkt Schelling wie Hegel das Absolute als Vereinigung des Unendlichen und des Endlichen. Gegen Hegel denkt er aber diese Vereinigung als nur möglich aufgrund einer vorhergehenden Überwindung eines an sich unbegreiflichen, dunklen Prinzips. Dieses Prinzip wird auf keine Weise in das Absolute aufgehoben, sondern von ihm ausgestoßen. Als Vergangenheit ist das Prinzip noch wirklich - es ist der ver-

borgene "Träger" des Absoluten in der Welt. Das Absolute zeigt sich nicht durch die Aufhebung aller Unterscheidungen in den Begriff, sondern im Gegenteil durch Scheidung der Prinzipien in der Zeit. So schreibt Schelling, es ist "der Widerspruch in der höchsten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und statt der Einen Ewigkeit eine Folge von Ewigkeiten (Aeonen) oder Zeiten setzt. Aber eben diese Folge von Ewigkeiten ist es, was wir insgemein die Zeit nennen. In dieser Entscheidung also schließt sich Ewigkeit in Zeit auf" (VIII, 302). Diesen Übergang beschreibt er nicht als eine Reflexion eines an sich bewußten Absoluten. Statt dessen kommt die "Entscheidung" durch Steigerung eines Widerspruchs innerhalb des Seins selbst. Schelling spricht zwar idealistisch von einer Willenstat, aber als "Lassen" des Widerspruchs durch einen Willen, "der Nichts will" (VIII, 234-36). Daß er solche parodoxen Formulierungen gebraucht, ist Resultat seiner Einsicht in die Transreflexivität des Seins. Das bewußte Absolute tritt nicht erst auf mit der Aufhebung der Zeit in der Philosophie, sondern mit dem Anfang der Zeit in Natur und Geschichte. In diesem Sinn schreibt Schelling: "es ist hier die Rede von der Geburt Gottes" (VIII, 313).

Bei Hegel dagegen bleibt diese ganze Dimension verschlossen. Das Sein ist in das Nichts immer schon übergegangen, so daß es ewig und notwendig das Werden gibt. Die Existenz des Ganzen zeigt sich nicht in ihrer Fragwürdigkeit. Was allein wichtig ist, ist das Wissen davon, <u>was</u> diese Welt ist, d.h. die kategorialen Bestimmungen des Seins im Sinne der Transzendentalphilosophie.[1] Dies bedeutet aber

---

[1] H.G. Gadamer, "Die Idee der Hegelschen Logik" in Hegels Dialektik: Fünf hermeneutische Studien, Tübingen 1971, S. 49-69, hebt Hegels Behauptung hervor, daß das Sein in das Nichts "übergegangen ist" - und nicht "übergeht" - um zu zeigen, daß der Anfang der Logik nicht das leere Sein, sondern das Werden ist. Als Resultat dieses Schrittes sieht Gadamer die transzendental-philosophische Natur der Logik. Er stützt sich auf den Beweis, daß die Logik mit dem Werden anfängt, um Schellings Frage an Hegel, wie das Sein in die Bewegung kommt, als sinnlos zu erklären (S. 63). Am Schluß seines Aufsatzes

nicht, daß Hegels Philosophie überhaupt nichts mit der Existenz der Welt zu tun hat, sondern daß diese Existenz im Begriff enthalten ist. Wenn etwas stirbt, muß man sagen, der Begriff sei unvollendet und müsse in einen Höheren übergehen. Mit dieser Unterwerfung des Seins unter den Begriff scheint Hegel die von Parmenides gegründete Bahn des logischen Denkens konsequent weiter zu verfolgen: Das Seiende muß sein, weil es zum Begriff des Seins gehört, daß etwas ist. Es ist logisch zu sagen, das Seiende ist; nicht logisch zu sagen, das Nicht-Seiende ist. Schelling will dagegen behaupten, der Begriff des Seins gelte nur unter der Voraussetzung, daß etwas schon ist. Dieses entspringt keinem Begriff (so will er z.B. Kants Argument gegen den ontologischen Gottesbeweis deuten), sondern ist unvordenklich gegeben. Seine Position schließt die Möglichkeit des Nicht-Seins in sich - und scheint dadurch die logische Bahn zu verlassen. Aber gerade hier wird ein anderer Aspekt des anfänglichen Denkens von Parmenides spürbar: Der Grund dafür, daß das Logische Wahrheit zeigt, ist selbst nicht aus dem Begriff zu erklären, sondern aus einer Tat des Schicksals - "die Moira hat es so gebunden".[1] Die Welt ist logisch, weil sie in das Logische geworfen wurde. Schelling will nicht die logische Bahn verlassen, sondern in ihr verborgenes

---

kritisiert er die Einseitigkeit der Logik, um Schelling und Heidegger recht zu geben, daß es eine ursprünglichere Seinserfahrung als die Reflexion gibt (S. 68). Man erreicht diese Erfahrung nach Gadamer, wenn das Denken sich "auf sich selbst besinnt" und so auf die notwendige "Hülle" des Begriffs, d.h. die Sprache, stößt. So muß Dialektik "sich in Hermeneutik zurücknehmen" (S. 69). Hier kann man aber die Frage an Gadamer stellen, wie die Selbst-Besinnung des Denkens besser zu vollziehen ist, als gerade durch die von Schelling und Heidegger erhobene Frage nach dem Sein dieses Denkens? Diese Frage scheint zwar ein Beispiel der "äußerlichen Reflexion" zu sein (S. 63) - aber sie legt diese Äußerlichkeit ab, insofern sie auf die gemeinsame, aber verborgene Quelle von Denken und Sein hinführt, die Quelle woraus Sprache fließt.

[1] Es ist Heidegger und nicht Schelling, der diese Seite des Denkens Parmenides aufgedeckt hat. Siehe dazu, Was heißt Denken, Tübingen 1971 und "Moira" in Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954.

Wesen hineindringen, in das Sein, das unvordenklich da ist. Diese Unvordenklichkeit zu veranschaulichen heißt, die Grundlosigkeit des Seins vor Augen zu bringen. Grundlosigkeit des Seins sagt: Hinter dem Sein ist - Nichts. Das Sein zeigt sich als Zwiespalt und die parmenideische Behauptung, das Nicht-Sein ist nicht, sich als zeitlicher Vorgang: Das Nicht-Sein wird Sein.

Schellings Denken versucht, hinter das Sein zu kommen, um den Kreis des notwendigen Seins aufzubrechen. Wenn das Seiende immer sein muß, ist eine Erlösung von diesem unmöglich. Aber wenn es eine geschichtliche Struktur enthält, wenn es also einen wahren "Anfang" hat, dann ist ein Ende auch möglich. Die Notwendigkeit ein Ende zu finden, hängt mit der Wirklichkeit des Bösen zusammen. Es ist diese Wirklichkeit, die den Gedanken eines absolut notwendigen Seins unerträglich macht. Aber es ist auch diese Wirklichkeit, die die Grenze des Notwendigen aufzeigt, denn die Existenz des Bösen setzt die Wirklichkeit eines dem Begriff entgegengesetzten Prinzips voraus. Ein Denken, das alles aus dem Begriff herleiten möchte, muß letzten Endes sich über die Wirklichkeit des Bösen hinwegtäuschen, wie es bei Leibniz und Spinoza - oder auch bei Hegel - der Fall ist ("Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig").

Bei Schelling dagegen blieb die Frage nach dem Bösen zentral. Nach seiner "Philosophie und Religion" von 1804 ist es die Wirklichkeit des Bösen, die die große Kluft zwischen der endlichen Welt und dem Absoluten zeigt, eine Kluft, die eine Erklärung des "vollkommenen Abbrechens von der Absolutheit" (VI, 38) fordert. Dieses Abbrechen, sagt Schelling, sei nur durch einen "Sprung" denkbar, der die Form der Vernunft sprengt. Wenn die Möglichkeit dieses Sprungs letztlich aus der Struktur des Absoluten erklärt werden muß, dann muß eben dieses Absolute einen Bezug zu einem dunklen, chaotischen Moment in sich schließen. Diese Dunkelheit liegt im Bereich eines der Vernunft entgegengesetzten Seienden, was Schelling das unvordenkliche Sein nennt.

Damit wird klar, warum Schelling zum Gedanken des dunklen Grundes gekommen ist. Es ist die Erfahrung des Bösen, die die fragliche Dimension des Seienden erschließt und das Ganze des Seienden in Frage stellt. Diese Erfahrung liegt uns so nah wie unser eigenes geschichtliches Leben. "Im Grunde also", schreibt Schelling, "geschieht alles umsonst, und es ist in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menschen selbst nichts als Eitelkeit: alles ist eitel, denn eitel ist alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt. Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?" (XIII, 7).

Die Erfahrung der Unvollkommenheit des menschlichen Lebens führt zur Frage nach dem Sein des Ganzen des Seienden. Die Abgründigkeit der menschlichen Freiheit erschließt die Abgründigkeit des Seienden als solchen. Dies werden wir in einem nachfolgenden Kapitel anhand einer Darstellung der Freiheitsschrift näher erörtern. Nun werden wir aber zeigen, wie die Zwiespältigkeit eines unvordenklichen Seins und dessen notwendiger Abgründigkeit dem Verhältnis von Natur und Geschichte unterliegt. Innerhalb dieses Verhältnisses finden wir den Wesensort des Menschen. Er, nach Schelling das "Unbegreiflichste" von allem, eröffnet die abgründige Struktur des Ganzen. Dies ist nur möglich, wenn sein Wesen auf eine eigenartige Weise das Wesen des Ganzen spiegelt und aus diesem heraus erblickt werden kann.

2. Kapitel

ZUR ZWIESPÄLTIGKEIT DES SEINS: DIE NATUR ALS "GRUND" DER GESCHICHTE

Die Leitfrage unserer ganzen Untersuchung gilt dem Wesen der Geschichte. Deshalb zielt sie auf eine Auseinandersetzung mit dem gescheiterten Hauptwerk Schellings, den "Weltaltern", in dem er die Geschichtlichkeit des Seins am deutlichsten herausgearbeitet hat. Dennoch wird zuerst das Thema der Naturphilosophie ausführlich erörtert. Man könnte vermuten, eine solche Erörterung sei erforderlich, damit die Grenze zwischen dem, was Geschichte ist, und dem, was Geschichte nicht ist, klar gezogen werden kann. Doch im Fall Schellings stellt sich die Frage, ob die Trennung von Natur und Geschichte überhaupt so angemessen ist, wie wir dies gewohnt sind. In welchem Sinne ist es zum Beispiel möglich, von der Natur in der Geschichte oder von der Geschichte in der Natur zu sprechen? Weil Natur und Geschichte beide Wesensbereiche des Seienden sind, stellt sich auch die Frage, inwiefern eine ontologische Betrachtung der Struktur des Seienden als solches die innere Beziehung zwischen ihnen sichtbar machen kann.

Die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte richtet sich nach der gemeinsamen Quelle beider. Sie ist die Hauptfrage der Freiheitschrift und der Weltalterphilosophie. Sie führt zur Idee, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes eine in der Tiefe Gottes ruhende Natur voraussetzt. In dieser mittleren Periode des schellingschen Denkens findet man den Punkt, wo das naturphilosophische Interesse seiner Frühphilosophie mit dem geschichtsphilosophischen Interesse seiner Geschichtsphilosophie am engsten verbunden war. Diese in der Neuzeit einmalige Verflechtung möchten wir nicht als eine Verwirrung verstehen, sondern als das tiefste - und für uns heute wichtigste - Moment von Schellings Philosophie.

Die Verknüpfung von Natur und Geschichte scheint dennoch gefährlich zu sein, denn in der Natur gibt es nach der allgemeinen Ansicht keinen Raum für die Freiheit. Unter Natur wird das verstanden, was auf völlig notwendige Weise entsteht - und was, gerade wegen dieser Notwendigkeit, immer schon entstanden ist. Zufolge ihrer absoluten Notwendigkeit ist die Natur der Bereich eines nie fortschreitenden, ewig in sich zurückkehrenden Kreises. Weil sie uns immer schon vorliegt, ist sie auch der Bereich der Vergangenheit. Gemäß ihrer Notwendigkeit könnte man die Natur als das denken, was auch da wäre, wenn kein Mensch existierte - was ebenfalls da wäre, wenn kein Gott existierte. Es ist diese unumgängliche Notwendigkeit, die die Fragwürdigkeit der Lehre der Schöpfung aus dem Nichts zeigt. Die Natur ist eben das, was nicht hervorgebracht wurde, sondern was sich selbst ewig hervorbringt. In einem Sinne könnte man sogar sagen, die Natur waltet auch dort, wo es gar nichts gäbe: Das Nicht-Sein-Können dieses Nichts ist das Sein der Natur.[1] Gerade so kann man Schellings Gedanken des unvordenklichen Seins der Natur deuten. Demnach erneuert er das einfache Wort des Parmenides, das am Anfang der Geschichte der Metaphysik steht: ἐστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν (Fr. 6) - "Seiendes ist; Nicht-Seiendes ist nicht."

So streng muß man die Natur als Bereich der Notwendigkeit fassen. Die menschliche Freiheit spielt sich im Gegenzug zu diesem Bereich ab; nur daraus kann es so etwas wie Geschichte geben.[2] Man findet jedoch in der Einleitung der "Weltalter" den geheimnisvollen Satz: Das "Urlebendige"

---

[1] Die ganze Identitätsphilosophie dreht sich um diesen Gedanken, wobei allerdings die wesentliche Unterscheidung von Gott und Natur noch nicht geleistet ist. Siehe z.B. VI, 155 f.

[2] Diese Ansicht wird in der Freiheitsschrift entfaltet. Überdies ist schon das "System des transcendentalen Idealismus" über den "Grundpfeilern" von Natur und Geschichte errichtet.

(das "älteste" aller Wesen), "da nichts vor oder außer ihm ist,. . . ist eine Natur im vollkommensten Verstande des Worts, wie der Mensch der Freiheit unbeschadet, und eben dieser wegen eine Natur ist" (VIII, 199f. - Hervorh. v. Vf.). Die Freiheit des Menschen ist nicht etwa ein übernatürliches Element, das zu ihm, als einem Naturwesen, hinzugekommen ist, sondern es ist gerade das, was das natürliche Wesen des Menschen erst ausmacht. Ebenfalls wird auf dieser Stufe der Betrachtung das freie, lebendige Urwesen, das eigentlich denkende Prinzip in der wahren "objektiven" Wissenschaft, im Grunde genommen der Natur gleichgesetzt. Aber wie soll man dies überhaupt verstehen, ohne dabei den Unterschied zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Geschichte und Natur, zu vernachlässigen?

Um dieses Problem zu klären, muß man zuerst beachten, wie sehr Schellings naturphilosophische Bemühungen den Weg zu den "Weltaltern" vorbereitet haben. Darauf weist Schelling selber in einer Stelle am Ende seiner Einleitung, wo er - im Anschluß an die Darstellung der für die "Weltalter" sehr wichtigen Unterscheidung zwischen der "Dialektik" der "subjektiven" Wissenschaft und der "Historie", der Form der "objektiven" Wissenschaft - von der Möglichkeit einer Rückkehr "zur Einfalt der Geschichte" schreibt: "Unserem Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu öffnen. Solange diese sich auf das Innerliche, Ideale beschränkt, fehlt es ihr an dem natürlichen Mittel äußerer Darstellung. Jetzt ist, nach langen Verirrungen, die Erinnerung an die Natur, und an ihr vormaliges Einsseyn mit ihr, der Wissenschaft wieder geworden . . . " (VIII, 205). Mit der Naturphilosophie ist also zum ersten Mal in der Neuzeit der Ansatz einer positiven, "geschichtlichen" Wissenschaft gemacht.[1] Entscheidend dabei war die Einsicht in die Ursprünglichkeit der Natur: Kaum waren die ersten Schritte, Philosophie mit Natur wieder zu vereinigen, geschehen, als das

[1] Weil die Naturphilosophie noch an die Form der Dialektik gebunden ist, ist dieser Ansatz - auch in den "Weltaltern" nicht vollzogen. Der entscheidende Schritt kommt erst mit der Unterscheidung von negativer und positiver Wissenschaft.

hohe Alter des Physischen anerkannt werden mußte,[1] und wie es, weit entfernt das Letzte zu seyn, vielmehr das Erste ist, von dem alle, auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfängt" (VIII, 205). Die Alternative zu einer Schöpfung aus dem Nichts könnte nicht klarer ausgesprochen werden: Es ist nicht Gott, der der Natur vorangeht, sondern umgekehrt die Natur die ihm vorangeht. Das herkömmliche Unbedingte wird damit in seinem Bedingtsein, d.h. in seiner Geschichtlichkeit behandelt. Bedeutet dies aber nicht, daß Gott auf die Natur reduziert wird? Und wenn die Natur als ein völlig notwendiger Prozeß verstanden wird, wird nicht das ganze Seinsgeschehen unter der Kategorie der blinden Notwendigkeit gefaßt? Ist Schelling dann nicht - und zwar im gewöhnlichsten Sinne - doch Spinozist? Wie hätte er seine Philosophie als die Bemühung um ein "System der Freiheit" bezeichnen können - und zwar, als "vollkommenes Gegenbild des Spinozischen" (X, 36)?

Um diese Fragen zu antworten, gehen wir vom Gedanken des "unvordenklichen Seins" aus. Dieses bezieht sich auf die Natur als das schlechthin notwendige Seiende. Dieser Notwendigkeit zufolge kann man die Natur auch als das "ewige" Seiende bezeichnen. Wir können das Eigentümliche an Schellings Ansatz kurz fassen, wenn wir fragen, wie sich diese Ewigkeit zum "göttlichen" Sein verhält.

Dazu schreibt Schelling in einer Schrift aus der Spätphilosophie: "Ewig ist das Seyn, in dem Gott ist, sogar ehe er selbst es denkt. Gott selbst wird seine Ewigkeit erst gegenständlich im Ausgehen von ihr" (XIV, 342). Das Ewige ist nicht Gott selbst, sondern das, was "vor seiner Gottheit" gedacht werden muß. "Diese grundlose Ewigkeit, in der keine Wissenschaft, kein Denken ist, weil

---

[1] Hier geht es zum Teil um Steffens "Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde" (1801), wo die Idee einer geologischen Entwicklung des Planeten aufgestellt wurde. Schellings eigener Gedanke ist aber tiefgreifender, indem er von einer ontologischen und nicht einer empirischen Fragestellung ausgeht.

sie, wie Kant mit Recht sagt, der Abgrund der Vernunft ist, diese Ewigkeit ist eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem sogleich weggegangen wird . . . " (ebd.). Gott ist also nicht ewig Gott, sondern wird erst Gott durch ein geschichtliches Ereignis, das das ewige "unvordenkliche" Sein zur Vergangenheit setzt. Als das ewige Sein, die "Natur" in Gott, kann dieses aber nie völlig aufgehoben werden. Es bleibt als Fundament des göttlichen Lebens. Seine Wiederkehr unterliegt den verschiedenen Epochen der göttlichen Offenbarung.

Wir betrachten nun diese Offenbarung von zwei Seiten her: 1) im Hinblick auf die Frage, wie der Mensch zur Erkenntnis des Absoluten kommen kann, und 2) im Hinblick auf ihre eigene Entfaltung, wie diese in Schellings Philosophie dargestellt wird.

1. Wenn das göttliche Leben sich im Ringen mit jenem unvordenklichen Sein, dem unbegreiflichen "Daß" seiner Existenz, besteht, dann mag es wohl scheinen, daß, um Gott zu verstehen, ein Sprung in eine irrationale, romantische Philosophie notwendig sei. Dies war der Schluß, den Jacobi z.B. aus der Philosophie Kants zog, aus der kritischen Position, Gott kann als Grund und Anfang der Vernunft nicht mittels der Vernunft gefaßt werden.[1] Schelling hat aber gegen diese romantische Philosophie immer gekämpft. Der Mensch, insofern er denkt, hat einen Bezug zur Vernunft und kann sie in einer negativen Wissenschaft vollständig entfalten. Überdies kann er in einem anderen Denken die Quelle dieser Vernunft erfahren, und zwar als gerade das, was er nicht begrifflich fassen kann. Dieses höhere, unwissende Wissen, ergibt den Anfang der positiven, geschichtlichen Wissenschaft, die sich nicht auf ein Wissensobjekt

[1] Mit Unterstützung von Kant selbst, der in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der "Kritik der reinen Vernunft" schreibt: "Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen".

bezieht, das wir von uns her entwerfen; sie bezieht sich viel eher auf ein Subjekt, das von sich her uns ergreift und zum Denken bringt. In der "Philosophie der Offenbarung" sagt Schelling, er habe schon in seiner Jacobi-Schrift (1812) Andeutungen über die neue Philosophie gegeben und hätte sein System (die Weltalterphilosophie) damals schon öffentlich vortragen können, aber er wollte der jacobischen Philosophie Zeit lassen, "sich zu entwickeln und auszusprechen, so daß nun niemand mehr über sie selbst und mein Verhältnis zu ihr zweifelhaft sein kann, während ich sie sonst wahrscheinlich nie losgeworden wäre" (XIII, 86).[1]

Um aus der Verlegenheit einer Vernunft herauszukommen, die alles ausgenommen ihrer eigenen Existenz erklären kann, mußte Schelling einen Weg finden, der zum Absoluten führt, ohne sich ins Irrationale zu verlieren. Im "System des transcendentalen Idealismus" (1800) glaubt er diesen Weg in der Kunst gefunden zu haben. Die Aporie ist genau die der Spätphilosophie: "Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Prinzip, das als das absolute Identische schlechthin nicht objektiv ist. Wie soll nun dieses absolut Nicht-Objektive doch zum Bewußtsein hervorgerufen und verstanden werden?" In dieser frühen Zeit lautet die Antwort: durch eine "intellektuelle Anschauung". Aber dann tritt die Gefahr des Irrationalismus auf: "wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer bloß subjektiven Täuschung beruhe?" Hier verweist Schelling auf die "allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung", auf "die Kunst selbst" (III, 624f.).

Das Bewußtsein des Nicht-Objektiven fordert dessen Objektiv-Werden. Dies vollzieht sich nicht durch die tautologische Entwicklung einer logischen Beziehung (durch

---

[1] Daß diese Befürchtung nicht ohne Grund war, sieht man in Hegels Behauptung, daß Schelling "wie Jacobi" das unmittelbare Wissen zum Prinzip macht (Gesch. d. Phil. III, 427).

Wiederholung eines Inhalts in verschiedenen Formen), sondern durch die Entfaltung eines unvordenklichen Prinzips, wodurch ein Nicht-Vorhandenes plötzlich vorhanden ist. Diese Entstehung (hier die Entstehung des Kunstwerks) ist nicht eine willkürliche Hervorbringung; die Unvordenklichkeit des Ursprungs sichert die absolute Notwendigkeit des Produkts. Es geht also um ein Produkt, das im menschlichen Bewußtsein vollzogen wird. Es ist dementsprechend ein Werk der Freiheit. Aber es bleibt in seinem Ursprung dunkel und unbewußt. Es wird nicht vom Menschen bewußt gesetzt; es entsteht zwar durch ihn aber wie ein natürliches Gewächs - daher das Bewußtsein einer Einheit von Mensch und Natur. Diese bewußte Entfaltung eines notwendigen Vorgangs aus der dunklen Einheit der Natur in das Licht des menschlichen Verstandes ermöglicht erst die Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit bei Schelling. Sie eröffnet zugleich das wahre Verhältnis zwischen Gott und Mensch, denn Gott ist vom Vollzug dieses Vorgangs nicht zu trennen. In der Kunst zeigt sich ein Prinzip, das sich weder auf subjektive Meinung noch auf eine bloß mechanische, logische Notwendigkeit zurückführen läßt. In ihr zeigt sich die höhere Notwendigkeit freier Schöpfung.[1]

Schelling hat sich also schon im "System des transcendentalen Idealismus" um eine positive Erkenntnis des Absoluten bemüht. Ein Absolutes, das nur im Denken, nur spekulativ gefaßt ist, kann nicht den Übergang vom Wesen zur Existenz erklären. Oder mit Kant gesprochen, kann man nicht aus dem Begriff Gottes seine Existenz beweisen. Schelling konnte aber bei der kritischen Position Kants nicht stehenbleiben, denn er hat die Frage nach der Existenz des Ganzen so ernst erfahren, daß er den Weg zum wirklichen Absoluten, zu Gott, noch suchen mußte. Seine erste Lösung kam mit der Einsicht, der Begriff sei nicht die einzige Erkenntnisquelle. Er fand in der Kunst "das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie"

---

[1] Zum Verhältnis von der Kunst und dem Absoluten bei Schelling siehe Jähnig, a.a.O., Bd. 2. Hier wird besonders deutlich der Ereignis-Charakter beider dargestellt.

(III, 627). In der Kunst tritt das Absolute als wahrhafter, lebendiger Gott zur Erscheinung. Dieser Gott hat nach Schelling zwei Wesensmerkmale: Er ist erstens die unvordenkliche Kraft, die das Seiende aus sich erzeugt, zweitens aber, gelangt er zum Bewußtsein - und damit zuerst zur vollen Existenz - nur durch die Produktivität menschlichen Schaffens, eines Schaffens, das nicht aus der Quelle der Subjektivität entspringt, sondern das letztlich Gott selbst ist, der den Menschen auf überwältigende Weise leitet.[1]

In der Spätphilosophie wird die Quelle der positiven Erkenntnis nicht mehr im Werk eines einzelnen Künstlers, sondern im gemeinsamen Ertrag der ganzen Gesellschaft gefunden - in der heidnischen Mythologie und der christlichen Offenbarung.[2] Der Grund der Wendung der Philosophie zur Geschichte liegt, wie gesehen, erst im Versagen der Vernunft angesichts der Unbegreiflichkeit ihres Ursprungs. Diese Unbegreiflichkeit besteht in der Zurückgezogenheit des Ursprungs zusammen mit der Beweglichkeit und unaufhebbaren Bedingtheit seines Produkts, d.h. in der Geschichtlichkeit des Seins. Schelling denkt diese Geschichtlichkeit aufgrund der Vorstellung eines lebendigen, leidenden Gottes. Das bedeutet nicht, daß er seine sehr früh formulierte Einsicht, die absolute Identität sei keine Persönlichkeit,[3] vergessen

---

[1] In 1821 schreibt Schelling, "daß jene ewige Freiheit gar keine Stätte hat, wo sie zu sich kommen kann, als in unserm Bewußtsein". In derselben Stelle zeigt er aber deutlich, daß dieses Bewußtsein nur erreicht wird, wenn der Mensch seine subjektive Haltung (seine Haltung als der "Wissende") erst aufgibt: "nicht mein Wissen gestaltet sich um, sondern es wird gestaltet" (IX, 234).

[2] Dieter Jähnig beschreibt diesen Übergang in Schellings Philosophie von der Feststellung der Kunst zur Mythologie und Offenbarung als Wahrheits-Organon (a.a.O, Bd. 2, S. 313-21). Es ist Schellings Bewußtsein der radikalen Zeitlichkeit der Kunst und ihrer zusammenhängenden Wirkungslosigkeit in der Geschichte, das zu diesem Übergang führt. Zum Begriff der Offenbarung, der der Kontinuität seines Denkens unterliegt, siehe im selben Band, S. 94-104.

[3] "Das unendliche Ich ... kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtsein und keine Einheit des Bewußtseins, Persönlichkeit" (I, 200).

hat. Die Vorreflexivität des Grundes der göttlichen Existenz wird konsequent in der ganzen Philosophie Schellings beibehalten. So ist der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie das Durchschauen der Unzulänglichkeit der Reflexion angesichts der Frage nach der Existenz des Ganzen. Damit gewinnt Schelling den Zugang zum "Prius" der Gottheit - dem "blinden" Existierenden - dem Persönlichkeit unvereinbar ist (XIII, 127, 160ff.; XIV, 340). Ausgehend von diesem dunklen Grund erst, entfaltet sich das Wesen durch Verkörperung in konkreten Gestalten - die Götter der Mythologie und die Dreieinigkeit der christlichen Offenbarung. Diese zur Erscheinung tretenden Götter sind wirkliche, persönliche Mächte. Ihre Geschichte ist aber von der Geschichte des Menschen nicht zu trennen, insofern die Götter erst durch Dichtung und Gesang, durch Wort und Tanz zur Erscheinung und Existenz hervorgerufen werden. Mit dem Hervortreten der Götter wird der Grund menschlicher Kulturen gelegt. Die Erscheinung der Götter im Wort[1] ist aber nicht das willkürliche Tun des Menschen, sondern das Resultat der "Krisis, durch welche die Götterwelt zur Göttergeschichte sich entfaltet" (XI, 16). Diese Göttergeschichte zeigt einen übermenschlichen Glanz, aber erst aufgrund und innerhalb der konkreten Menschengeschichte. Die Dokumente der Mythologie und der Offenbarung sind also zugleich die Wahrheitssprüche des Absoluten und Manifestationen der menschlichen Geschichte - aber einer menschlichen Geschichte, die aus einem verborgenen, übermenschlichen Grund herauswächst.

Die Schlußfolgerung der aus der menschlichen Geschichte schöpfenden positiven Philosophie scheint unvermeidlich die Annahme einer Vielgötterei zu sein, indem der Mensch immer

---

[1] Schelling stützt sich auf den Satz von Herodot, daß Hesiod und Homer "den Hellenen die Theogonie gemacht haben" (XI, 15). Dazu siehe Jähnig, a.a.O., Bd. 2, S. 107-18. Der Bezug dieses Sachverhalts zur dichterischen Bemühung Hölderlins muß nur erwähnt werden, um einzuleuchten. M. Frank, a.a.O., S. 19-31, stellt die gemeinsame Einsicht von Schelling und Hölderlin in die Transreflexivität des Seins dar, aber führt sie nicht bis aufs Konkrete aus. Dies macht er in einem späteren Werk: Der kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie, 1. Teil, Frankfurt am Main 1982.

von verschiedenen Göttern gesprochen hat. Schelling bleibt aber der wissenschaftlichen Forderung nach Einheit treu und sieht die Vielgötterei als die notwendige Vorgeschichte im Leben des einen Gottes des Christentums, der seine Herrschaft durch die Verbreitung der abendländischen Kultur über die ganze Erde beweist. Selbst sein Leben teilt sich jedoch in die Folge von Vater, Sohn und Geist, mit der eine Folge von sich noch entfaltenden Epochen in der menschlichen Geschichte wesentlich verbunden ist (XIV, 294-312).

Damit scheinen wir in Schwierigkeiten zu geraten. Schelling wendet sich an die positive Philosophie, um die Frage nach dem Ursprung der sich als das Ganze fassenden Vernunft zu beantworten. Er kennzeichnet diesen Ursprung metaphysisch als das Absolute, aber entfaltet ein Wissen von ihm als von einer Reihe geschichtlich erscheinender Gestalten. Was für ein Prinzip aber ist dies Absolute, wenn es nicht in seiner Einheit gefaßt werden kann? Schellings Antwort auf diese Frage ist klar und konsequent durchgeführt. Das Absolute ist an sich überhaupt kein "Seiendes" - ist auch nicht "Gott" (IX, 217). Es ist die "ewige Freiheit", die immer neue Gestalt annimmt, ohne mit einer schlechthin identisch zu sein. Jede Gestalt ist als objektive Verkörperung des Absoluten die Aufhebung des an sich Nicht-Objektiven - ist also das aus der Unbegreiflichkeit gesetzte begreifliche Sein. Diese Setzung ist nicht die logische Entfaltung des zu sich kommenden Begriffs zu denken; sie ist viel eher das Ereignis aus einem unvordenklichen Sein, das überhaupt keinen Begriffscharakter in sich trägt. Es ist die Unbegreiflichkeit eines Seins, das ohne Ursache oder Grund einfach ist, welche die Bewegung des begreifenden Denkens leitet (XIV, 350). Das Absolute existiert in Welt und Geschichte durch die wechselnden Gestalten der menschlichen Kultur - in Gestalten, die aus einem Prinzip herkommen, das an sich nicht ist. Das Absolute besteht erst im Ereignis des Seienden aus dem Abgrund des Nichts, das als Nichts die Möglichkeit jeder Existenz in sich trägt. Es ist aber überdies die Aufhebung der vollständigen Unbegreiflichkeit dieses Übergangs durch

die sammelnde Bewegung des Gestaltenden - durch den Aufgang des Göttlichen. Das Absolute besagt zugleich jene "aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit", also jene erschütternde Unmöglichkeit, daß es das Seiende gibt, und die geheimnisvolle Stärke, die notwendig ist, diese Unmöglichkeit in ihrer unfassbaren Wirklichkeit auszuhalten.

2. Schelling ist sich dessen bewußt, daß seine Idee eines aus der unvordenklichen Natur geschichtlich entstandenen Gottes der herkömmlichen Vorstellung der Metaphysik schroff entgegengesetzt ist. Und dennoch findet er Ähnlichkeiten zwischen seinem System und dem der traditionellen Metaphysik. Wir stellen eine dar, um einen Blick auf das Absolute bei Schelling zu erreichen. Von diesem her können wir dann auf seine Philosophie der Natur und der Geschichte kommen. Die Untersuchung dieser konkreten Bereiche wird im letzten Kapitel dieser Arbeit zum Absoluten zurückführen.

Die Metaphysik zählt drei Beweise für die Existenz Gottes. Der ontologische Beweis hat die Schwäche, daß der Begriff Gottes nur gegeben ist, wenn Gott selbst schon unvordenklich da ist. Die Stärke des Beweises ist aber, daß er gerade diese ursprüngliche Notwendigkeit des Urwesens ausspricht. Es geht um ein Seiendes, das für seine eigene Existenz überhaupt nicht frei ist, das mit dieser so innerlich verschmolzen ist, daß es seine eigene Existenz überhaupt nicht "hat". Das absolut notwendige Seiende ist das, was auch da wäre, wenn es überhaupt nichts gäbe: Die reine Unterscheidungslosigkeit eben jenes Nichts. "Nun ist aber die Metaphysik mit diesem rein ontologischen Wesen nicht zufrieden, sondern verlangt ein wirklich Existirendes, ein solches, von dem das Seyn als Prädicat auszusprechen ist" (WA I, 193).

Hier begeht die Metaphysik zwei Fehler. Sie versucht schon anhand des ontologischen Beweises zum wirklichen Existierenden zu gelangen, und läßt dadurch die Nicht-Existenz, die Prädikatlosigkeit des Urwesens außer acht. Darum sieht sie nicht, daß der Schritt zum zweiten, zum

kosmologischen Beweis eigentlich einer Bewegung innerhalb des göttlichen Lebens entspricht. Diese Beweglichkeit übersieht sie, weil sie das Sein als Prädikat eines Seienden sehen will und darum außerstande ist, hinter das Seiende auf das Sein selbst, aus dem erst das Seiende ist, zu kommen.

Es verhält sich ähnlich mit dem zweiten Beweis, der auf ein wirklich (nach Schelling unerklärliches) Existierendes zielt. Die Metaphysik will von der Bewegung der Naturdinge auf das bewegende Prinzip kommen und setzt dies als ein Seiendes außerhalb der Natur, das keine lebendige Beziehung zu dieser haben könnte (WA I, 196). Schelling überwindet dagegen die Furcht vor dem Pantheismus und, sich dem Unterschied zwischen dem nicht-seienden und dem seienden Wesen Gottes bewußt, findet in diesem ein Prinzip, das die Bewegung der Natur leitet - und zwar aus dem Wesen der Natur selbst heraus. Dieses Prinzip - nach dem Trinitätsgedanken als der Sohn verstanden - entdeckte Schelling erst in seiner Naturphilosophie.

Die Aufdeckung einer dynamischen Energie-Quelle innerhalb der Natur (oder, metaphysisch gedacht, außerhalb dieser) bildet aber sowenig wie die Vorstellung eines absolut unfreien, notwendigen Wesens den vollständigen Begriff Gottes. Dies ergibt erst der dritte, teleologische Beweis. Aus der verständlichen Ordnung der Welt soll der Begriff eines persönlichen, freien und intelligenten Wesen gezogen werden. Dieses steht nach Schelling im inneren Zusammenhang mit der Natur; es ist ferner ihre höchste, geschichtliche Leistung. Die Erscheinung dieses Wesens bedarf der Entgegensetzung zum unvordenklichen, notwendigen Seienden als seinem Fundament. Weil die Gegenwart noch die Macht des dunklen Prinzips zeigt, kann dieses höchste, persönliche Wesen Gottes nicht als ein völlig vorhandenes Prinzip gedacht werden. Es ist Prinzip der Zukunft, Ziel der konkreten, menschlichen Geschichte. Diese zeitliche Folge des göttlichen Lebens fordert noch ein viertes Prinzip, das der Möglichkeit des Hervortretens eines freien Wesens unter-

liegt. Dieses liegt aber jenseits des Blickfeldes der Metaphysik und wird erst im dritten Teil dieser Arbeit erörtert werden. Es wird nicht durch eine bloß begriffliche Spekulation gefaßt, denn der Weg dieses Prinzips ist die Zeit selbst, die durch die Wirklichkeitsfelder der Natur und der Geschichte führt.

2. TEIL

DIE GESCHICHTLICHKEIT DER NATUR UND DES MENSCHLICHEN NATURVERSTÄNDNISSES

Wenn die Weltalterphilosophie unter Berücksichtigung der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte untersucht werden soll, dann wird eine vorherige Herausarbeitung der Naturphilosophie aufschlußreich sein.[1] Diese Herausarbeitung wird, weiterhin, eigens im Hinblick auf den Geschichtsbezug der Naturphilosophie durchgeführt. Es soll von vornherein klar sein, daß Schelling keineswegs eine solche Reduktion der Geschichte auf die Natur im Sinne hat, wie man sie etwa bei der positivistischen Geschichtsschreibung findet, die versucht, die Ereignisse der menschlichen Geschichte mit den Methoden der Naturwissenschaften zu erforschen.[2] Aus dieser Arbeit soll aber auch klar hervorgehen, daß Schelling sich genausowenig der historischen Lösung bediente, die, wie in der großen Tradition von Hegel über Droysen und Dilthey bis zur modernen Hermeneutik, die Eigenständigkeit des Geschichtlichen in seiner Abgrenzung von dem sich in eine nomologische Wissenschaft einfügbaren Gegenstandsbereich der Natur findet. Schelling versteht die Natur anders, und zwar weder als eine starre Kette von Kausalitätsfunktionen noch als die zu überwindende Schranke der menschlichen Freiheit, sondern als den alles umfassenden Bereich des Lebendigen, der den tragenden Grund - und nicht den einfachen Gegenpol - der menschlichen Geschichte ausmacht. Hierbei darf man jedoch Schellings Verständnis der Natur als notwendigen Geschehens - mitsamt

---

[1] Unter Schellings "Naturphilosophie" verstehe ich hauptsächlich die drei Schriften zu diesem Thema von 1797-99. Man darf die Bezeichnung aber nicht zu eng auf diese frühe Periode beschränken. Naturphilosophische Motive sind für die Identitätsphilosophie ganz zentral. Der nur zum Teil geschriebene zweite Teil der "Weltalter" sollte eine ausführliche Darstellung der Naturphilosophie enthalten. Die Fortdauer des Interesses bei Schelling zeigt sich aber vor allem in einem interessanten Vortrag, "Darstellung des Naturprocesses", den er in Berlin im Winter 1843-44 gehalten hat.

[2] Wie etwa bei Comte, Thomas Buckle, usw. Marcuses Interpretatation der positiven Philosophie als einer Art "Positivismus" übersieht den Grundgedanken Schellings, daß das Positive die Nicht-Begründbarkeit einer freien Tat bedeutet.

der damit verbundenen Kluft zwischen Natur und Geschichte - nicht außer Betracht lassen. Die Unterscheidung bleibt wesentlich und führt auf unser Hauptproblem: Wie potenziert sich Natur zu Geschichte, Notwendigkeit zu Freiheit, ohne daß es "etwas anderes" noch Ursprünglicheres als die Natur gäbe?

Zur Gliederung der folgenden Darstellung hat Schellings eigenes Bewußtsein des Geschichtsbezugs der Naturphilosophie eine entscheidende Rolle gespielt. Dieser Bezug besteht vor allem darin, daß die Naturphilosophie den Menschen zur Welt zurückführen sollte, aus der er sich durch den Anfang seines reflexiven Denkens herausgesetzt hat. Insofern sollte sie eine Revolution der menschlichen Geschichte von unerhörten Dimensionen bedeuten. Wir folgen diesem Zug zuerst dadurch, daß wir den Durchbruch der Naturphilosophie als eine entscheidende Wende innerhalb Schellings eigenen Denkens erkennen, die die ganze Spannung der zu vollziehenden Revolution in sich birgt. In einem zweiten Kapitel wird Schellings Verständnis seiner Naturphilosophie als einer Überwindung der klassischen Naturmechanik dem parallelen Selbstverständnis der modernen Naturwissenschaften gegenübergestellt. Dies hat zuerst einen hermeneutischen Grund: Auf die konkreten Ergebnisse der damaligen Naturwissenschaft gestützt, scheint die Naturphilosophie heute auf den ersten Blick überholt zu sein; daß sie auf denjenigen Ergebnissen aufbaute, die die kommende Wandlung anzeigten, ist nicht oft genug angemerkt worden, und genügt offensichtlich, um dieser Philosophie einiges von der ihr abgesprochenen Aktualität wiederzugeben. Man sollte die Möglichkeit nicht von vornherein abweisen, daß die Naturphilosophie Schellings vielleicht noch weiter in die Zukunft hineinreicht, als es die heutige Naturwissenschaft vermag. Es ist also die Dimension der Zukunft, die den Gegenstand des zweiten Abschnitts ausmacht.[1] Das dritte Kapitel dieses Hauptteils geht von

---

[1] Weil diese Zukunftsbezogenheit das entscheidende Moment von Schellings Geschichtsverständnis darstellt, ist es wichtig schon hier zu betonen, daß sie nicht die wesentliche Unbestimmt-

einer Behauptung aus, die sehr oft in Schellings Schriften vorkommt, von der Behauptung nämlich, daß seine Naturphilosophie, gerade indem sie sich von dem mechanischen Naturverständnis seiner Zeit entferne, gleichzeitig dem Naturverständnis "der Alten" nahekomme. Die Bezeichnung "der Alten" lesen wir wie im Titel von Oetingers "Philosophie der Alten", in welchem Werk Oetinger sich in seiner Auseinandersetzung mit Leibniz auf das Naturbild des griechischen und römischen Altertums beruft. Um uns nicht ins Uferlose zu verlieren, beschränken wir uns in diesem Kapitel auf Aristoteles. In seinem Denken findet man noch das anfängliche Naturverständnis der Griechen. Wir wollen sehen, inwiefern dieses Verständnis in Schellings Naturphilosophie durchschimmert. Dies soll dazu helfen, das bedeutsame Verhältnis von Natur und geschichtlicher Vergangenheit aufzuklären.

Durch diese drei Schritte wird also der geschichtliche Horizont der Naturphilosophie zu klären gesucht. Er besteht in dem Verhältnis von Mensch und Natur. Dieses Verhältnis wandelt sich und nimmt verschiedene Formen an, die dem Wissen entsprechen, das der Mensch jeweils von der Natur beansprucht. Das Problem, das sich uns dabei stellt, ist, ob der Grund dieser Wandlung schon innerhalb der Natur selbst liegen könne. Wie wichtig dieses Problem ist, zeigt die bedenkliche Situation, in der wir uns heute befinden. In einem wichtigen Sinne begegnet der Mensch heute nur noch sich selbst. Auch in der Erforschung der Natur ist man längst an einen Punkt gekommen, wo man sie nur noch durch Vermittlung von technischer Instrumente untersuchen kann, die nichts mehr von der eigenen Form der uns aus sich selbst

---

heit der Zukunft außer Betracht läßt. Wir sprechen lediglich von Zukunftsmöglichkeiten, die von einer gewissen Höhe sichtbar werden. Wenn jemand einen Berg hinaufklettert, sieht er vielleicht nicht mehr als eine Stunde des Weges vor ihm; aber wenn er den Gipfel erreicht, rücken plötzlich Wegmöglichkeiten einer wochenlangen Wanderung vor ihn. Wie diese Möglichkeiten sich verwirklichen, zeigt sich aber allein im Gehen der Wege selber. Ein großer Denker kann uns einen Weg in die Zukunft zeigen, ohne daß er weiß, was in der Zukunft geschehen wird.

erscheinenden Natur zurücklassen.[1] Bedeutet dies eine vollendete Eroberung der Natur durch den Menschen, als ob der Mensch die ganze Natur in sein eigenes Produkt verwandelt hat? Oder besagt es vielleicht, daß die Natur sich von sich aus uns entzogen hat? Dies Letzte wäre allerdings nur unter der Voraussetzung möglich, daß in der Natur ein vom Menschen unabhängiges Wesen steckt. Aber gerade dies widerspricht dem allgemeinen Naturverständnis der Neuzeit, ebensosehr wie es mit dem Naturverständnis älterer Kulturen völlig übereinstimmt. Eine Antwort auf die Frage fordert eine philosophische Besinnung auf das Wesen der Natur. Eine solche Besinnung findet man in Schellings Naturphilosophie.

---

[1] Durch die Unschärferelation Heisenbergs wird dieses Problem in der naturwissenschaftlichen Reflexion aufgenommen. Daß das Problem auch im Alltag eine Rolle spielt, könnte man anhand eines Beispiels erkennen, wie etwa von einem Wald, der weit davon entfernt, ein Stück "Wildnis" zu sein, vom Menschen genau umgegrenzt wird, um dessen Bedürfnisse zu dienen.

1. Kapitel

SCHELLINGS WENDE ZUR NATURPHILOSOPHIE

(1) Die Auseinandersetzung mit Fichte

1. Es wurde oben erwähnt, daß selbst in den frühesten Schriften Schellings - in der Zeit der deutlichsten Fichtenachfolge - ein Moment enthalten war, das sich kaum mit dem subjektiven Ansatz Fichtes vereinbaren läßt: Schellings Denken sehnte sich nach dem Absoluten nicht bloß als dem obersten Prinzip alles Wissens, sondern als Prinzip des Seienden. In seinem dringlichen Fragen nach dem Ursprung des Ganzen konnte er mit Fichtes Aufstellung der Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins als obersten Prinzips nie zufrieden sein. Obgleich es offenbar ist, daß die philosophische Reflexion den Kreis des Selbstbewußtseins nie verlassen kann, daß dieses Bewußtsein also jedem Denkversuch notwendig zugrunde liegen muß, kehrte Schelling trotzdem immer wieder zur Frage nach dem Ursprung eben dieses Bewußtseins zurück. Gerade die Erfahrung des Gefangenseins im Bewußtsein zeigt dessen Grenzen auf. Bei Schelling führt dies zur Annahme eines transreflexiven Seins als absoluter Quelle des Selbstbewußtseins und der Welt. Diesen Weg ging Fichte selber in seinen späteren Schriften, als er, z.B. in der "Wissenschaftslehre" von 1801, das Absolute streng vom absoluten Wissen trennte.[1] Fichte hat aber nie den letzten Schluß daraus gezogen, daß das Bewußtsein und die Natur, wenn sie aus derselben transreflexiven Quelle hervorgehen, im Wesen dasselbe sind, so daß das Bewußtsein seinen Widerstand gegen die Natur aufgeben soll. Diesen Weg ging Schelling in der Naturphilosophie. Nach dieser liegt die aller Wirklich-

---

[1] Fichte, Werke, II, 12ff. Vgl. dazu W. Schulz, J.G. Fichte, Vernunft und Freiheit, Pfullingen 1962. Schulz weist oft auf die Ähnlichkeit zwischen der Philosophie Schellings und der Spätphilosophie Fichtes hin. Er übersieht aber den großen Unterschied, der immer bleibt und der sich vor allem anhand der Stellungnahme zur Natur zeigt.

keit zugrundeliegende Entgegensetzung vom Subjekt und Objekt bereits innerhalb der Natur, denn diese ist auch Subjekt, das sich tätig Hervorbringende.

Fichtes Ansatz war zu eng an Kants erste Kritik gebunden, daß er diesen Schritt hätte vollziehen können. Nach Kants "Kritik der reinen Vernunft" ist das einzige wahre Wissen das Wissen eines Objekts, dessen erkennbare Struktur vom Subjekt selbst gesetzt wird. Fichte sieht aber darin das Problem, daß Kants eigene Reflexion auf die Struktur des erkennenden Subjekts diese Beschränkung sprengt. Eine neue Metaphysik läßt sich dementsprechend auf den Akt der Selbstreflexion gründen. Das erkennende Subjekt erreicht im Moment des Selbsterkennens einen Blick auf das alles Setzende, auf das Absolute. Die dogmatische Metaphysik versuchte das Ich vom Objekt her zu fassen; die neue kritische Metaphysik geht aber vom Ich aus. Eben deshalb wird die praktische Philosophie vorrangig, denn diese folgt dem Versuch des Ich, die objektive Welt von sich aus neu zu gestalten.

Die neue Metaphysik wird nur denjenigen zugänglich, die "das Vermögen der Freiheit der inneren Anschauung" besitzen.[1] Die Entfaltung dieses Vermögens in der philosophischen Reflexion wird letztlich zeigen, daß die Beschränkungen des Ich (dessen Gebundenheit an Objekte) eigentlich selbstgesetzte Beschränkungen sind. Das Ich ist das Absolute. Seine Absolutheit wird vollzogen, wenn es durch Handlung das ihm entgegengesetzte Objekt überwindet. In "Ueber die Würde des Menschen" (1794) fordert Fichte vom Menschen eine Handlung, "bis alle Materie das Gepräg seiner Einwirkung trage" (Fichte I, 415).

Schelling hat zwar von Fichte viel gewonnen, ist aber vom Anfang an seinen eigenen Weg gegangen. Deutlicher als Fichte hat er z.B. bemerkt, daß die Vollendung des Versuchs des Ich, sich von den Objekten zu befreien und zum Absoluten zurückzukehren, das Verschwinden dessen Ichcharakters bedeuten

---

[1] Aus Fichtes "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" von 1794, I, 88.

muß. Das Absolute ist also transreflexiv. Es steht vor der Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Eine Entwicklung dieses Gedankens zeigt schließlich die Fragwürdigkeit der Forderung Fichtes, der Mensch solle die ganze Natur "das Gepräge des Ich" geben.

Die Transreflexivität des Absoluten bringt Schelling zur Fassung des höchsten Erkenntnisaktes nicht als transzendentaler Apperzeption, sondern als intellektueller Anschauung, die, statt in der einleuchtenden Selbstgewißheit, im Verschwinden des Bewußtseins gipfelt und so nur mit dem Tod zu vergleichen ist (I, 325). Schelling will diese Anschauung nicht mystisch im Sinne einer quietistischen Rettung vom Leiden der endlichen Existenz verstehen. Es geht ihm eher darum, zu zeigen, daß der gemeinsame Ausgangspunkt von Dogmatismus und Kritizismus weder subjektiv noch objektiv zu fassen ist (I, 329). Diese Folge läßt sich leicht aus Fichtes Philosophie ziehen (ähnliche Formulierungen sind auch bei ihm zu finden). Ihre weitere Entwicklung führt dennoch zu einer ganz neuen Philosophie.

Schellings allgemeine Absicht stimmt jedoch in den frühesten Schriften (z.B. in den "Philosophischen Briefen" von 1795) noch mit der Fichtes völlig überein. Wenn er, im Unterschied zu Fichte, nicht die theoretische Überlegenheit des Kritizismus behauptet, so nur, um dessen praktische Überlegenheit schärfer hervorzuheben. "Der consequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltsamen, sondern auf freiwilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Objekt", während der Kritizismus die Aufhebung alles Andersseins in die Autonomie des sich selbst bestimmenden Subjekts fordert. Die praktische Notwendigkeit eines theoretisch nicht erforderlichen "Kampf(s) gegen das Unermeßliche" (I, 284) zu erweisen, ist das ständige Bemühen dieser frühen Philosophie. Die Transreflexivität des Absoluten soll also die Freiheit im Sinne der Autonomie des handelnden Subjekts geradezu noch steigern, denn die Überlegenheit des freien Handelns über die quietistische Auslieferung an ein nicht aufhebbares Objektives sei selbst das Resultat einer freien Entscheidung, während man bei Fichte zum selben Schluß durch

logische Schritte gezwungen werden soll. Man könnte vielleicht sagen, der frühe Schelling, in seinem extremen Voluntarismus, denkt noch fichtescher als Fichte.

Von Kants "Kritik der reinen Vernunft" entlehnt er die Einsicht, daß kein Wissen einer Welt an sich möglich ist, und verbindet dies mit dem Standpunkt der zweiten Kritik, daß der Entwurf eines Systems der letzten Wahrheiten lediglich als ein Postulat menschlichen Handelns gelten kann, um dabei jeden Gedanken an ein objektives System abzuweisen.[1] Damit läßt er allerdings außer Betracht, daß Kants kritische Einschränkung unserer Erkenntnis auf eine vorgestellte Welt eindeutig als eine Begründung der Objektivität eines Systems - nämlich desjenigen der neuzeitlichen Naturwissenschaft - gedacht war. Bei ihm bedeutet dagegen das kritische Moment eine Befreiung des menschlichen Geistes von den Schranken des Objektiven: "Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen Freiheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher sein, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Systems zu zwängen" (I, 306f.). Diese Zuspitzung des Kritizismus gegen den Systemgedanken der Wissenschaft geht bei dem jungen Schelling noch weiter als bei Fichte.

Schelling lehnt die Möglichkeit eines theoretischen Wissens des Absoluten ab. Eine unmittelbare Anschauung des Transreflexiven sieht er zwar als möglich; er setzt sie aber mit dem Verschwinden ins Nichts gleich (I, 325) - man hat nichts von einer solchen Anschauung. Auch auf dem Wege des Handelns ist das Absolute nie endgültig zu erreichen. Das letzte Ziel der kritischen Philosophie sei die Befreiung einer menschlichen Tätigkeit, die das innere Wesen des menschlichen Subjekts ausmache, durch die Vernichtung der ihr gegenüber stehenden Schranke einer objektiven Welt (der Natur). Nach Fichte soll das Ich die Welt vernunftgemäß umgestalten: Das höchste Ziel wäre eine Menschheit, die unter einem Vernunftstaat in absoluter Harmonie lebt, und die die Natur rational und vollständig beherrscht. Für den jungen Schelling wäre dies jedoch nichts anderes als die

---

[1] Erst ein Jahr später (1796) hat Schelling das "Systemprogramm" entworfen. Ein vollendetes System hat er nie darzustellen versucht.

Konstruktion einer zweiten Natur, die die Freiheit des Menschen noch beschränkt. Bei ihm ist nicht die Intelligenz, sondern die Freiheit das Wesentliche im menschlichen Subjekt, und der wahrhaft kritische Geist soll diese allein fordern. Die Vernunft ist eine Setzung des Wollens; dies soll jener nie untergeordnet werden.

Dieser philosophische Anarchismus stellt Schelling am deutlichsten in seiner "Neuen Deduktion des Naturrechts" von 1795 dar: "Ich kündige mich an als Herrn der Natur, und fordere, daß sie durch das Gesetz meines Willens schlechthin bestimmt sey. Meine Freiheit weist jedes Objekt in die Schranken der Erscheinung zurück, und schreibt ihm eben damit Gesetze vor, über die es nicht treten darf. Nur dem unveränderlichen Selbst kömmt Autonomie zu, alles was nicht dieses Selbst ist - alles was Objekt werden kann - ist heteronomisch, ist Erscheinung für mich. Die ganze Welt ist mein moralisches Eigenthum" (I, 248). Überraschend an seiner "Deduktion" ist, daß er diese Position auch dem Staat gegenüber gelten lassen will. Er erkennt die Vernunftidee einer moralischen Übereinstimmung aller Menschen, beharrt aber darauf, daß diese nicht die Individualität des Willens bedrohen darf. Es ist der individuelle und nicht der allgemeine Wille, der im Zentrum steht. Die Deduktion eines Naturrechts will nur den größten Spielraum für die individuelle Freiheit sichern. Das Individuum ist immer berechtigt, gegen einen Staat zu kämpfen, der seine Freiheit einschränken will (I, 267).

Der junge Schelling hat also Fichtes Ansatz übernommen und radikalisiert. An einem entscheidenden Punkt war der Grund einer großen Wende von Fichte hinweg schon angelegt. Schellings Hervorhebung der Priorität der Freiheit vor allem, auch vor der Vernunft, setzt voraus, daß der Geist ewig neue Formen aus sich hervorbringen kann. Dies ist aber nur möglich, wenn er einen Bezug zum Unerschöpflichen in sich trägt. Schelling hat noch nicht klar gefaßt, was das unerschöpfliche Prinzip eigentlich ist. Er hat es aber schon genannt, indem er den Kampf gegen die Natur als eine

"unendliche Ausgabe" bezeichnete. Der Geist kann seine Freiheit erhalten, nur wenn die Natur sich nicht aufheben läßt. Der Erweis der unerschöpflichen Natur der Freiheit liegt gerade in der "Unermeßlichkeit" der Natur, welche der Mensch immer weiter (nach dem jungen Schelling) kämpfen müsse. Beide - Geist und Natur - sind in einem transreflexiven Absoluten gegründet, dem als der formgebenden Grenze des Seins der Mensch sich zwar annähern, das er aber nie fassen könne. Die Wende in Schellings Denken fängt an, als er bemerkt, daß dieses Absolute - die Quelle einer dem Menschen entgegengesetzten "Übermacht des Schicksals" (I, 336) - eine Erneuerung des philosophischen Denkens fordert. Das Ungewußte muß gewußt werden. Es kann durch keine kritische Philosophie aus der Wissenschaft ausgeschieden werden. Das "Unermeßliche" der Natur, die eigentliche Bedingung der Freiheit, erweckte bei Schelling den neuen Anfang der Naturphilosophie.

2. Den Übergang zur Naturphilosophie findet man in Schellings "Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" (1797). Die Schrift wurde ursprünglich unter dem Titel "Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur" veröffentlicht. Sie erregte Fichtes Interesse und gewann ihn dafür, Schellings Berufung nach Jena zu unterstützen. Und dennoch enthält sie die oft beschriebene Wende vom subjektiven Idealismus Fichtes zum objektiven Idealismus. Ihre Bedeutung für die weitere Entwicklung des deutschen Idealismus liegt darin, daß in ihr der äußeren Welt eine positive Bedeutung beigemessen wurde.[1]

---

[1] Siehe Walter Schulz's umfassende Einleitung zur Felix Meiner Ausgabe (1957) vom "System des transzendentalen Idealismus". Schelling weist - im 1809 geschriebenen Vorwort zur zweiten Auflage der "Abhandlungen" - selber auf diese Wende hin: "Bestimmter (als in den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus) zeigen sich die Keime mehr positiver Ansichten in den Abhandlungen . . . " (I, 345). Das "Positive" kann im Sinne der Bezeichnung der "positiven" Wissenschaft der Spätphilosophie verstanden werden, wobei es etwas bedeutet, das sich nicht darin erschöpft, ein Objekt des menschlichen Wissens zu sein, weil es eine Wurzel enthält, die unabhängig von der "Vernunft" ist. Diese Unabhängigkeit ist für die Entwicklung des Freiheitsbegriffs bei Schelling das Wesentliche.

Wie gezeigt, enthalten auch die "Philosophischen Briefe" die Einsicht in das "Unermeßliche" einer nicht-aufhebbaren Natur. Aber diese Natur wurde dort, übereinstimmend mit Fichtes Bezeichnung der Natur als das "Nicht-Ich", als eine für den Menschen völlig fremde Dimension gedeutet, eine Schranke der menschlichen Autonomie, die soweit wie nur möglich überwunden werden soll. In der Unaufhebbarkeit der Natur sah Schelling den Grund der "tragischen" Bedeutung des menschlichen Daseins (I, 336ff.). Jetzt aber, in den "Abhandlungen", wird dieser Gedanke, daß die Natur eigentlich mehr als ein bloßes Objekt sei, neu gefaßt. Schelling findet in der äußeren Welt "die Geschichte unseres Geistes", "den Weg, auf welchem sie (die Seele) allmählich zum Selbstbewußtsein gelangt" (I, 383). Hier taucht zum ersten Mal die Idee einer "transzendentalen Vergangenheit" auf, eine Idee, in der die äußere Welt nicht mehr als das Anderssein des Menschen oder als die Entfremdung des Geistes gedacht wird, sondern als das, was wir selber einmal waren: An dieser Stelle kommt also die tiefe Verwandtschaft von Mensch und Natur zur Sprache. Die menschliche Freiheit steht der "Unendlichkeit" der Natur nicht entgegen. Sie findet in dieser viel eher ihre notwendige Bedingung.

Dieser Gedanke zeigt eine Nähe Schellings zu Herder und Goethe. Aber für die philosophische Herausarbeitung der Idee hat Schelling sich hauptsächlich auf die Monadenlehre von Leibniz gestützt (I, 357f.). Die Übertragung des geistigen Wesens auf alles, was sich in der Natur zeigt, ist nach Schelling so wenig ein Rückfall in den vorkritischen Dogmatismus, daß sie eigentlich die Erfüllung des kritischen Programms bedeutet. Der letzte Rest einer dogmatischen Setzung einer Welt an sich wird erst dann verbannt, wenn man mit Leibniz die verschiedenen Aktionen der Natur als Vorstellungskräfte zu verstehen wagt. Diese Hinwendung des Idealismus zur Vielfalt der uns begegnenden Welt bringt aber das Problem der prästabilierten Harmonie mit sich. Wie fügen sich die verschiedensten Geister in eine Weltordnung

ein? Dieses Problem versucht Schelling - und zwar in ausdrücklicher Abhebung von Leibniz - ausgehend von der "Natur des endlichen Geistes" selber zu lösen, statt es durch Rückgriff auf eine der Schöpfung vorangehende Synthese des göttlichen Bewußtseins auf die metaphysische Ebene zu verschieben (II, 38).[1]

Schelling übernimmt von Leibniz den Gedanken, daß "die Monaden keine Fenster haben", was in unserem Zusammenhang bedeutet, daß die Entwicklung der Dinge nicht durch das mechanische Verhältnis von Druck und Stoß (und auch nicht durch das Eingreifen eines bewußten, von der Welt trennbaren Gottes), sondern nur durch die rein immanente Bewegung des Sich-Organisierens geschieht, dessen Vorbild offensichtlich die Struktur des menschlichen Geistes ist: "Ist der menschliche Geist eine sich selbst organisirende Natur, so kommt nichts von außen, mechanisch, in ihn hinein; was in ihm ist, das hat er von innen heraus, nach einem innern Princip sich angebildet" (I, 386). Der solipsistische Zug dieses Gedankens wird durch dessen Übertragung auf die ganze Natur überwunden: "Da in unserem Geiste ein unendliches Bestreben ist sich selbst zu organisieren, so muß auch in der äußeren Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Grenzen des bloß Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in

---

[1] Nach Schellings positiver Deutung von Leibniz ließ auch dieser die Übereinstimmung gelegentlich aus der Natur des endlichen Geistes folgen (II, 38f.), so daß er den Rückgriff auf das Dogmatische eigentlich nicht nötig hatte. Schellings Interpretation kommt an dieser Stelle der späteren Interpretation Ernst Cassirers nahe, der auch keine große Kluft zwischen Leibniz und der nachkritischen Philosophie zugeben will. Vgl. Cassirers Einleitungen in "G.W. Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie", Hamburg 1904.

einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sich durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet" (I, 386f.).

Mit diesem Passus ist der über Fichte hinausführende Weg beschritten, auch wenn die Gefahr noch nicht gebannt war, das Sich-Organisieren der äußeren Welt als bloße Entfaltung desjenigen der menschlichen Subjektivität zu verstehen. Das unablässige Hin-und-Her zwischen den subjektiven und objektiven Möglichkeiten bildet eine große Spannung innerhalb der Übergangsschriften Schellings. Diese Spannung bringt einen Verlust an philosophischer Konsequenz mit sich, macht aber wegen des Strebens nach Konsequenz das eigentliche Schöpferische bei Schelling aus. Das Neue zeigt sich im errungenen Gegensatz zu Fichte: Das "Nicht-Ich" ist nicht ein an das Ich Anstoßendes, ein ihm gegenüber Fremdartiges. Das Beschränkende der Materie ist viel eher der lebendige Keim des Absoluten. Fragt man nun, warum die Natur eine Tendenz zur Selbst-Organisation hat, so könnte es zuerst so erscheinen, als stimmte Schellings Antwort mit derjenigen Fichtes noch völlig überein. Der allgemeine Geist der Natur, der sich zum selbstbewußten Geist des Menschen erhebt, ist aus dieser Hinsicht nichts anders als das ursprünglich freie Wollen Fichtes. Der Geist will sich anschauen (I, 394f.); daraus entstehe die ganze Mannigfaltigkeit der Welt. Aus der Einheit dieses Wollens entspringt die Form der allgemeinen Organisation. Der Unterschied zu Fichte ist jedoch darin zu erkennen, daß sich die Auffassung des Wollens einer Wandlung unterzogen hat: Das Wollen wird zwar in einer Bewußtseinstat vollzogen, aber es hat nun unermeßliche Wurzeln im Unbewußten.[1] Schelling nennt dieses Wollen ein

---

[1] Hier lassen wir die Spätphilosophie Fichtes außer Betracht. Fichte hat zwar im Begriff der produktiven Einbildungskraft die Tätigkeit einer bewußtlosen Intelligenz ins Zentrum gestellt, aber bei ihm ist das Unbewußte nur auf der Seite des

Prinzip, "das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen", "das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche - seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste" (I, 400). Die Möglichkeit ergibt sich somit, das transreflexive Sein der frühesten Schriften, die "Indifferenz" zwischen Ideellem und Reellem wird Schelling es später nennen, metaphysisch als ein Wollen zu interpretieren. Trotz seiner Behauptung, die Weltordnung solle nur aus der Natur des endlichen Wesens abgeleitet werden, ist die Ansicht hier mit der metaphysischen Vorstellung eines unendlichen Geistes verbunden, der sich, von der tastenden Suche nach Selbstbewußtsein vorangetrieben, wiederholt beschränkt, und der - weil er sich immer nur in dieser Beschränkung, d.h. in der Verkehrung seines Wesens überhaupt sehen kann - unaufhörlich weiter danach streben muß, über diese Endlichkeit hinauszukommen, um sich schließlich in seiner Unendlichkeit, gleichsam seiner Wahrheit, zu schauen. Eine solche Erlösung bleibt aber unmöglich, insofern jedes Sich-Schauen des Geistes schon eine Entzweiung seiner Einheit voraussetzt. Daher kommt das trostlose Bild, das Schelling in dieser Periode oft darstellt: Eine unendliche Zeit wird von dem Ur-Einen erzeugt, das - durch dunkle Wissensbegierde geweckt - ständig außer sich kommt, ohne jede Hoffnung, seine ursprüngliche Einheit wiederzugewinnen.[1] Diese Vorstellung ist deshalb wichtig, weil sie eine Alternative zur gewöhnlichen idealistischen Vorstellung eines völlig autonomen Absoluten darstellt, das die ganze Wirklichkeit von sich her frei bestimmt. Schelling will

---

Subjekts, als dessen "Empfindung", während bei Schelling in den Bereich der Empfindungen erst ganz am Ende der Naturphilosophie eingetreten wird. Der Unterschied mag unbedeutend erscheinen, aber er hat zur Folge, daß Fichte nie zur inneren Verwandtschaft zwischen Geist und Materie durchgedrungen ist. Das moralische Fundament seiner gesamten Metaphysik liegt gerade in dieser von Schelling überholten Unterscheidung. Dies gilt auch für Fichtes Spätphilosophie.

[1] Es ist beachtenswert, daß Schelling mit seiner auf das ganze Naturgeschehen ausgedehnten Auffassung des Wollens den Grundgedanken Schopenhauers vorweggenommen hat.

noch das Absolute denken. Aber er fängt an, dieses als ein leidendes, d.h. ein geschichtlich bedingtes Wesen zu denken.

3. Die Wende zur Naturphilosophie zeigt sich also darin, daß die Natur nicht wie bei Fichte als ein totes Objekt, sondern als ein wesentliches Moment im Leben des Absoluten gedacht wird. Die Natur ist nicht eine starre Form, die das Absolute nur setzt, damit es sie vernichten kann; sie ist viel eher das vergangene Leben des Absoluten selbst. Sie ist überdies der dunkle Grund, wodurch das Absolute erst Wirklichkeit erlangt. Deshalb hat Schelling in einer 1806 geschriebenen Streitschrift gegen Fichte geschrieben: "Ist also die Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d.h. sie ist wesentlich Naturphilosophie" (VII, 30). Das Leben des Absoluten muß nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur gesucht werden. Dies ist der Grundgedanke der Naturphilosophie Schellings.

Diese Position hat wichtige Folgen für das Verhältnis zwischen Mensch und Natur. Diese zeigt Schelling durch die Kritik an Fichte: "Denn was ist am Ende die Essenz seiner ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden; sein Princip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip" (VII, 17). Nach Schelling wird die Natur, die an sich lebendig ist, soweit sie menschlichen Zwecken dient, immer getötet. "Wenn Herr Fichte vor seinen Wagen 6 Pferde spannen läßt, und 'zufährt, als hätte er 24 Beine', hat er etwa diese 24 Beine durch seinen vernünftigen Vorsatz belebt, hat er nicht vielmehr ihre natürliche Lebendigkeit eingeschränkt? und so er sich einen Tisch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder schneidet, so ist dieß, ob er gleich darauf und damit seine Naturbelebenden Werke schreibt, stets nur eine Tödtung, aber keineswegs eine Belebung" (VII, 18). "Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger

als die teleologische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichteschen System hat sie diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. . . Die Naturkräfte sind nach derselben (Fichtes Deduktion der Physik) nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen - das anderemal als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll" (VII, 110).

Schellings Kritik an Fichte und seine leidenschaftliche Verteidigung einer theoretischen Naturwissenschaft, die darauf verzichtet, in die Natur einzugreifen, und darauf verzichten kann, weil sie etwas in der Natur erkennt, das als das Höchste nichts Höherem untergeordnet werden kann, zeigen den grundsätzlichen Unterschied zwischen seiner Naturphilosophie und den im technischen Denken befangenen Naturwissenschaften. Wir können sehen, wie dieser Unterschied mit Schellings Erkenntnis der Endlichkeit der Vernunft zusammenhängt, wenn wir zuerst der Entwicklung der Grundidee der Naturphilosophie weiter folgen.

(2) Die Idee der Naturphilosophie

1. Mit den 1797 veröffentlichten "Ideen zu einer Philosophie der Natur"[1] fängt die eigentliche Naturphilosophie

[1] Auf diese Schrift hin vereinigte sich Goethe mit Fichte in dem Bemühen, die Berufung nach Jena zu Stande zu bringen. Daß Schelling erst mit dieser Schrift das Interesse des Dichters erweckte, hat einen sachlichen Grund, welchen zu klären, hier vorgenommen wird.

an. Dem Werk läßt Schelling eine großartige Einleitung vorangehen, in deren systematischen Erörterung der Einheit von Natur und Geist die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie einen Höhepunkt erreicht. Wegen dieser Einleitung ist aber das Werk selbst, aus dem allein erkannt werden kann, daß der Ansatz der früheren Schriften vollkommen verlassen ist, allzuoft vernachläßigt worden. Im eigentlichen Werk läßt Schelling die spekulativen Untersuchungen beiseite, um empirische Entdeckungen der damaligen Naturwissenschaft auszubreiten. Während er in seinen ersten Schriften das Hauptgewicht auf das Problem des eigenen Selbst gelegt hat, tritt dieses Problem jetzt hinter ein neues Problem - dasjenige der uns begegnenden Welt - zurück. Daher wird hier nur insofern auf die Einleitung eingegangen, als sie darüber Aufschluß gibt, warum Schelling es nötig fand, nicht bloß die Möglichkeit eines eigenständigen, positiven Wirkens der Natur philosophisch zu ergründen, sondern noch darüber hinaus diesem Wirken bis in die Gliederung der besonderen Naturerscheinungen zu folgen.

Es ist klar, daß eine empirische Untersuchung dem Philosophen nur dann nötig ist, wenn sie wesentliche Dimensionen aufdecken kann, die sich von sich her dem Versuch einer allgemeinen Deduktion entziehen. Diese Möglichkeit findet man in den "Philosophischen Briefen" unter der Rubrik einer "unermeßlichen" Natur. In dieser Schrift war Schellings Einsicht noch mit der moralischen Aufforderung verbunden, daß der Mensch "Herr der Natur" werden müsse (I, 337). Für uns ist die Meinung ausschlaggebend, daß diese Aufforderung, wegen der ursprünglichen Nicht-Aufhebbarkeit der Natur, nie erfüllt werden kann: "Indem er das Objekt sich <u>vorstellt</u>, indem er ihm Form und Bestand gibt, beherrscht er es . . . Aber sowie er diese Schranken aufhebt, sowie das Objekt nicht mehr <u>vorstellbar</u> ist, d.h. sowie er selbst über die Grenzen der Vorstellung ausgeschweift ist, sieht er sich verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn" (I, 337). Wenn die Beschränktheit der Natur - ihre Bestimmung durch die Vorstellung

des Menschen zum "Objekt" - aufgesprengt wird, dann zeigt die Natur unerwartete (sogar "schreckliche") Momente, die sich nicht a priori vom bloßen Begriff eines endlich werdenden Unendlichen ableiten lassen. Diese Momente können nur durch den Blick in die sich-eröffnende Natur angeschaut werden. Das Absolute verschwindet in sein einheitliches Wesen und läßt eben dadurch Raum für die unfaßbare Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen entstehen. Hierin liegt der allgemeine Sinn von Schellings Zuwendung zur Empirie.[1]

Durch das Endlich-Werden des unendlichen Geistes entzieht sich die Dimension, aus der die Natur abgeleitet werden könnte. Alles mag im göttlichen Verstand zusammenstehen, aber diese Einheit ist der Sicht des endlichen Verstandes auf immer unzugänglich. Für den endlichen Geist ist die Natur einfach da - sie wird nicht frei aus dem Bewußtsein hervorgebracht. Ihre Setzung aus dem Wesen des Geistes bleibt für den Menschen tief in der Vergangenheit verborgen. Dabei scheint der Grund der Einheit von Mensch und Natur der Reflexion prinzipiell unerreichbar zu sein.

Weil dies der Fall ist, darf es nicht überraschen, daß Schelling in der Einleitung zu den "Ideen" die Philosophie selber radikal in Frage stellt. "Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichtums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich sey. Genug, sie ist für ihn da . . . Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sey, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. In dunkeln Rückerinnerungen schwebt dieser Zustand auch dem verirrtesten Denker noch vor" (II, 12).

---

[1] Wichtig ist, festzuhalten, daß Schellings Naturphilosophie mit einer der empirischen Forschung entlehnten Beschreibung der Natur anfing, um erst danach (und nie vollständig) in ein System umgewandelt zu werden. Dadurch verliert die heftige Kritik der positivistischen Naturwissenschaft des späteren 19. Jahrhunderts an Schelling etwas von ihrem Gewicht.

Die Entstehung der Philosophie wird hier mit der Entstehung einer ganzen Epoche der Geschichte gleichgesetzt. Es ist das reflexive Denken, durch das der Mensch die Natur und endlich sich selbst zum Objekt gemacht (II, 13) und dabei seine ursprüngliche Einheit mit der Natur verloren hat. Von diesem Gedanken her wird es offenbar, wie das Verhältnis zur Natur den wesentlichen Horizont der Geschichte bildet, wobei wir Geschichte nicht bloß im Sinne einer Reihe menschlicher Handlungen verstehen, sondern im tieferen Sinne der Frage, woher wir Menschen kommen. Die uns von der Natur trennende Reflexion kennzeichnet Schelling als "eine Geisteskrankheit des Menschen" (II, 13), aus der das "Bedürfnis zu Philosophieren" (II, 14) entstehe.[1] Die Aufgabe der Philosophie besteht nach Schelling darin, die aus der Reflexion entstandene Trennung zu überwinden, so daß die Philosophie selbst mitsamt dem Bedürfnis nach ihr "auf immer aus dem Gedächtnis des Menschen verschwindet" (II, 15).[2]

Das Ziel der Vernunft ist die Enthüllung der Einheit aller Dinge, ihr unmittelbares Resultat jedoch eine anscheinend

---

[1] Das "Bedürfnis zu Philosophieren" als "Naturanlage" des Menschen ist die einzige Form in der Kant die noch nicht zur Wissenschaft fortgeschrittene Metaphysik anerkannt hat (KrV B 21 f.). Das Thema spielt auch eine wichtige Rolle in Hegels Differenzschrift von 1801.

[2] Man könnte meinen, daß dies für einen Philosophen eine widersinnige Behauptung sei. In dieser Hinsicht ist Platons Äußerung aufschlußreich, daß "keiner der Götter philosophiert" (Symp. 204 a 1) - besonders in Verbindung mit seiner weiteren Behauptung, daß das Philosophieren eine Angleich ng an das Göttliche sei (Theätet 176 b 1). Wir geben allerdings zu, daß das sokratische Moment auch bei Platon nie völlig zurückgetreten war, wobei die höchste Weisheit für den Menschen nur im Suchen nach und in der Liebe zu einer unerreichbaren göttlichen Weisheit besteht. Aber es folgt unmittelbar aus dieser "Liebe", daß sich der philosophierende Mensch die "Idee" der wiederhergestellten Einheit - und d.h. des Verschwindens der Philosophie - vorschweben läßt. Diese Idee herauszustellen, ist das erste Ziel der Naturphilosophie. Durch ihre Herausarbeitung und besonders durch ihre Konkretisierung fängt sie aber an, ihren Charakter als "Wunschbild" abzuwerfen, um immer deutlicher als "Wirklichkeit" hervorzutreten. Die Überholung der philosophischen Reflexion wird dann zum ersten Element eines "höheren", philosophischen Denkens, wo es "zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr" gibt (II, 39). Eine solche Philosophie nennt Schelling genetisch. Da sind Philosophie und Geschichte innerlich verbunden.

unüberwindliche Trennung, die den Denker zum weiteren Philosophieren antreibt. Wenn aber gerade das Philosophieren die Trennung nur befestigt, wie ist es denkbar, daß man auf diesem Weg über sie hinaus gelangen soll? Schellings Antwort fordert von dem reflexiven Denken eine Besinnung auf dessen Ursprungsort in einer freien Tat: "Freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es gibt keine geborenen Söhne der Freiheit. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element Freiheit ist, sich selbst frei zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er, unwissend über sich selbst, die Kindheit seiner Vernunft verlebte" (II, 12f.). Der Mensch verläßt seine natürliche Heimat, um sie erst nach langem Umherirren wieder (oder eigentlich zum ersten Mal) als Heimat zu finden. Dieses Motiv des "verlorenen Sohnes" findet man bei Schelling immer wieder. Wichtig für uns ist die Feststellung, daß es ein Akt der Freiheit war, der, um der vollen Entfaltung dieser Freiheit willen, den Menschen von der Welt trennte. Es kann nur dieselbe Freiheit sein, die ihn jetzt, in ihrer Vollendung, wieder zur lebendigen Welt zurückführen wird. Schellings Naturphilosophie will eine neue geschichtliche Epoche dadurch eröffnen, daß sie den Weg dieser Rückkehr zeigt. Dies kann sie tun, wenn sie die theoretische Möglichkeit der Einigung mit der Natur und zugleich die Unzulänglichkeit der bloß theoretischen Reflexion für die Erlangung dieses Ziels erweist. Die Philosophie weist auf einen Ort außerhalb ihrer eigenen Grenzen, dessen ersten Zugang die Zuwendung zur Empirie als eine Zuwendung zur Welt freilegen soll.[1] Wenn es nicht

---

[1] Auch Wolfgang Wieland weist darauf hin, daß Schellings Kritik des reflexiven Denkens den Weg zur Empirie eröffnet hat. Vgl. "Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur" in: M.Frank und G.Kurz, Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt 1975, S. 261.

dem philosophischen Denken möglich wäre, die Philosophie selbst in Frage zu stellen, und dabei auf einen Ort außerhalb ihrer hinzuweisen, wäre sie eine dogmatische Wissenschaft. Daß die Philosophie fähig ist, ein versöhnendes Verhältnis zur Natur vorzubereiten, auch wenn sie selbst die Trennung von Mensch und Natur verursacht hat, ist darin begründet, daß sie, wie Schelling betont (z.B. II, 11), selbst eine freie Handlung ist.

Es gibt, schreibt er, "keine geborenen Söhne der Freiheit". Die Freiheit zeigt sich zunächst nur im Gegensatz zur Natur. Ist aber damit die Möglichkeit einer Eingliederung des Menschen in die Natur nicht schon ausgeschlossen? Wie steht es mit dem Verhältnis von Freiheit und Natur?

Nach Schelling entsteht die Philosophie aus der Trennung des Menschen von der Natur. Dies zeigt die erste Frage der Philosophie: "Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns?" (II, 15).[1] Die Rätselhaftigkeit dieser Frage besteht nur dann, wenn die Trennung von Mensch und Natur schon vorausgesetzt ist. Man kann diese Frage nur stellen, wenn die uns umgebende Welt sich nicht als die eigentliche Welt, sondern als eine menschliche Vorstellung dieser Welt zeigt. Die Frage zu stellen - und eben dadurch die menschliche Freiheit der Welt gegenüber zu erweisen -, ist nur möglich, wo sich der unmittelbare Weltcharakter der Welt schon entzogen hat. Wie ist dies aber geschehen? Sicherlich nicht durch die philosophische Fragestellung allein, denn diese setzt voraus, daß der Weltcharakter schon verdunkelt ist. Inwiefern könnte man sagen, daß die Freiheit des Menschen in einem Akt der Welt oder der Natur, nämlich in deren Entzug, gründe? Die Trennung zwischen Mensch und Natur wäre dann eine Trennung innerhalb der Natur selbst, durch die sie sich in ihrer Fragwürdigkeit erschließt. Ist vielleicht gerade diese

---

[1] Schelling irrt, wenn er diese Frage - die durchaus neuzeitlich ist - in den Mund des ersten Philosophen legt; er hat dabei nur insofern recht, als diese Frage nur aufgrund der anfänglichen Frage nach dem Sein des Seienden - und gewißermaßen als deren letzten Entfaltung - gestellt werden konnte.

Einsicht, daß die menschliche Freiheit nichts anderes als eine Bewegung - und Eröffnung - der Natur selbst sei, die Bedingung dafür, daß der Mensch den Weg zur Einheit wieder finden kann? Mit solchen Fragen betreten wir ein schwieriges Gelände, das erst durch den Zusammenhang der ganzen Arbeit ausreichend aufgeklärt werden kann. Deshalb lassen wir das Problem auf sich beruhen, um zum Argument der "Einleitung" zurückzukehren.

2. Schelling geht, wie gesagt, von der Trennung von Mensch und Natur aus. Der Mensch trennt sich von der Natur in dem Moment, in dem die Frage nach ihrem Ursprung sich stellt. Diese Trennung wird dann durch die weitere Frage nach der Vermittlung der menschlichen Vorstellung der Natur mit der Natur an sich nur befestigt. Das erkennt man daran, daß jeder Versuch der Vermittlung, etwa indem man die subjektiven Vorstellung als Wirkungen der Dinge auf die Sinnesorgane versteht, die trennende Kluft nur desto deutlicher sichtbar werden läßt: "Gesetzt aber wir räumen euch die Einwirkung von außen ein, was haben denn Farben, Gerüche u.s.w. oder die Ursachen dieser Empfindungen außer euch mit eurem Geiste gemein? Ihr untersucht wohl sehr scharfsinnig, wie das Licht, von den Körpern zurückgestrahlt, auf eure Sehnerven wirkt, auch wohl, wie das verkehrte Bild auf der Netzhaut in eurer Seele doch nicht verkehrt, sondern gerade erscheint. Aber was ist denn dasjenige in euch, was dieses Bild auf der Netzhaut wieder sieht und untersucht, wie es wohl in die Seele gekommen seyn möge? Offenbar etwas, das insofern vom äußern Eindruck völlig unabhängig ist, und dem doch dieser Eindruck nicht unbekannt ist" (II, 26). Die cartesianische Trennung von Subjekt und Objekt läßt sich also keineswegs durch die Setzung von Mittelgliedern aufheben,(auch wenn man dies mit den subtilsten Erkenntnissen der modernen Gehirnforschung versuchen wollte).[1] Das Haupt-

[1]Wie es in der "Weltseele" steht: "Diejenigen, welche eine Wechselwirkung zwischen Geist und Körper dadurch begreifbar zu machen glauben, daß sie zwischen beide feine, ätherische Materien als Medium treten lassen, sind wahrhaftig nicht scharfsinniger, als jener, der glaubte, wenn man nur

problem folgt daraus, daß das trennende Bewußtsein selbst frei ist - "was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden" (II, 17). Wegen dieser Freiheit des Fragenkönnens wird das Bewußtsein nie von einem objektivierenden Denken gefaßt werden.

In seiner Polemik kritisiert Schelling Locke und vor allem die Kantianer wegen deren Annahme äußerlicher Dinge, die auf das Subjekt von außen her einwirken; ihnen gegenüber betrachtet er Spinoza und Leibniz als die zwei Denker, die die Einheit von Geist und Materie verstanden haben (II, 20). Spinoza wird aber vorgeworfen, daß er diese Einheit nie durchschaubar machen könne, weil er vom Unendlichen ausgegangen sei, was keine denkbare Vermittlung zum endlichen Ding erlaube (II, 26). (Dieses Argument, das Hegel später gegen Schelling verwendet, stammt also von Schelling selber.) Weil Leibniz aber vom endlichen Geist, vom Prinzip der Individualität als der ursprünglichen Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, ausgegangen sei (II, 37), entgehe er diesem Einwand. Deshalb kann Schelling von ihm schreiben: "Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wiederherstellen kann" (II, 20). Der Begriff der Fensterlosigkeit der Monaden besagt, daß es unmöglich ist, daß eine äußere Ursache mechanisch auf den Geist wirke; alles geht vielmehr organisch aus einem inneren Prinzip hervor. Die absolute Substanz von Spinoza zeigt allerdings auch diese gleiche Struktur der Selbstbestimmung. Es ist aber unmöglich zu denken, wie die endliche Welt aus der Einheit dieser Substanz entsteht. Dieses Problem gibt es bei Leibniz nicht, insofern er von der Mannigfaltigkeit der endlichen Individuen ausgeht. Im individuellen Ding liegt bereits die Struktur der Absolutheit. Man muß nicht zeigen, wie die Mannigfaltigkeit der Natur aus der Einheit des Absoluten hervorgebracht wurde, denn die Natur selber trägt das Absolute in sich. Die Natur ist also das Ursprüngliche. Leibniz selber hat diese Folge nicht klar genug begriffen,

---

einen recht weiten Umweg machte, müßte man endlich zu Land - nach England kommen" (II, 564).

weshalb er so oft auf den metaphysischen Begriff Gottes als Weltgrund gekommen ist.

Schelling begreift aber die Möglichkeit - die er bei Leibniz entdeckt hat - vom endlichen Seienden auszugehen, und versucht damit, seine Naturphilosophie aufzubauen. Diese will die ganze Natur aus dem monadologischen Prinzip des sich selbst organisierenden Geistes fassen. Die Natur wird durch ein Prinzip begriffen, das der Analyse des menschlichen Geistes entsprungen ist. Damit wird das Erkenntnisproblem gelöst. Daß der Mensch überhaupt eine Erfahrung der Welt hat, daß es einen Bezug zwischen ihm und der angeschauten Welt gibt, besagt nichts anderes als die tiefe Verwandtschaft zwischen Mensch und Natur. "Gleiches wird nur vom Gleichen erkannt" (Vgl. VII, 337 und IX, 221). Dagegen wird der menschliche Geist in die kausale Kette einbezogen und zum Objekt gemacht, sobald man, wie im gewöhnlichen Empirismus versucht, den Bezug zwischen Mensch und Welt mechanisch zu erklären.

Der gewöhnliche Empirismus bedeutet zugleich eine Verleugnung der menschlichen Freiheit und eine grundsätzliche Verfälschung der Natur. Diese Verfälschung kann man darin sehen, daß eine Einwirkung des Dinges auf das Subjekt nur möglich wäre, wenn das Ding (oder etwa ein von ihm reflektierter Lichtstrahl) erst in Bewegung wäre, was eine Kraft voraussetzt. Der Begriff der Kraft ist jedoch, obgleich vom mechanischen Denken viel gebraucht, diesem Denken unbegreifbar. Wenn alle Bewegung durch den mechanischen Stoß einwirkender Dinge erklärt werden soll (was das Prinzip der Trägheit letztlich fordert), dann ist immer die Dimension einer ursprünglichen Bewegung außer Betracht gelassen. Die mechanische Vorstellung nimmt daher ihre Zuflucht in Begriffen wie denen der Kräfte, die aber gerade für die Mechanik unzugänglich sind. Ein Ding bewegt sich. Es wird von einer Kraft - z.B. der Schwerkraft - bewegt. Wie bewegt sich aber diese Kraft? Ist sie etwa durch die Bewegung von unzählbaren Atomen (wie le Sage behauptete) zu verstehen? Aber woher dann diese Bewegung? - u.s.w. Daher ist die mechanische Vorstellung der Kraft als eines physischen

Erklärungsgrundes (im Sinne z.B. einer "schwermachenden Materie") nach Schelling eine "dunkle Qualität" (II, 24). Ein Ziel seiner Naturphilosophie ist die Beseitigung aller solcher Fiktionen, sei es der der mechanisch vorgestellten Schwerkraft, der des Philogistons oder der des Wärmestoffs.[1]

Insbesondere zielt Schellings Untersuchung gerade auf diejenigen Naturphänomene, die dem Trägheitsprinzip (das durch einen gewaltsamen methodischen Vorgriff die Möglichkeit einer sich-bewegenden Materie ausschließt) zu widersprechen erscheinen: auf den Magnetismus, die Elektrizität und die chemische Wechselwirkung. Die Probleme dieser Untersuchung werden erst im folgenden Kapitel erörtert. Für jetzt genügt es, darauf hinzuweisen, daß diese Phänomene in der Tat die Gesetze der klassischen Mechanik sprengen. Dabei handelt es sich um Bewegung ohne Stoß und um Wechselwirkung unabhängig von der Masse der Dinge, d.h. unabhängig von den Gesetzen der Schwere (II, 27). Nach Schelling könnten solche Phänomene nur zureichend aufgehellt werden, wenn die wahrnehmbaren Qualitäten der Dinge - für die mechanische Wissenschaft von vornherein unverständlich - in die philosophische Besinnung aufgenommen würden (II, 28f.), ein Punkt, der sicherlich Goethes Interesse fand. In diesem Bezug zwischen dem Sich-Bewegenden und den Qualitäten als dem Sich-Uns-Zeigenden liegt das Anregende in Schellings Zuwendung zur Empirie, einer Empirie, die allerdings nichts mit dem mechanischen Empirismus z.B. eines Lockes zu tun hat.

Einer Schwierigkeit müssen wir begegnen. Wenn man von der Empirie spricht, setzt man zumindest den Begriff der Erfahrung voraus - und zwar als etwas, das wir erleiden. Schelling aber - im Anschluß an Leibniz - versteht das

[1] Schellings Stellungnahme gegen die Zuflucht zu solchen "dunklen Qualitäten" scheint seiner allgemeinen Sprachgebrauch zu widersprechen. Er spricht dennoch von Phlogiston, Wärmestoff, usw. nur um Prozesse zu bezeichnen, denen keine Stoffliche Unterlage zugrundeliegt. Er merkt, daß ein konsequenter Emprismus zur Auflösung des Materiebegriffs führen muß, wie bei der späteren Energetik (Ernst Mach, usw.). So sagt er z.B. vom Phlogiston, daß es "absolut und an sich gedacht, nichts ist" (II, 405). Ein dynamisches System, das dies begreift, hat also ein Recht auf solche Begriffe.

menschliche Wesen unter der Kategorie des Für-sich-Seins, was die Wechselwirkung mit einem Äußeren ausschließt: "von mir können nur Wirkungen ausgehen, es kann kein Leiden in mir seyn" (II, 17). Wir haben jedoch schon gesehen, daß Schelling auch die "äußere" Natur als eine sich-bewegende deuten will, und können in dieser Deutung eine Lösung des Problems suchen. In der Tat hat er die Kategorie des Für-sich-Seins nicht auf den Menschen beschränkt: "Jedes organische Produkt besteht für sich selbst, sein Daseyn ist von Keinem anderen Daseyn abhängig" (II, 40). Die volle Bedeutung dieser Übertragung zeigt sich in der Behauptung, die ganze Natur lasse sich nur als eine Organisation fassen (II, 54).

Schelling will zeigen, daß die Zeckmäßigkeit der organischen Produkte und der Natur im allgemeinen nicht von außen (etwa von einem Schöpfer als "Baumeister der Natur") in sie hineingelegt wird, sondern daß den Dingen schon als solchen diese Zweckmäßigkeit eignet" (II, 44f.). Unter Zweckmäßigkiet versteht er vor allem die Einheit von Form und Materie, die man in jedem organischen Produkt vorfindet. Daß Kants "Kritik der Urteilskraft" hier die entscheidende Quelle war, ist offenbar.[1] Unorganische Dinge können ihre Form von außen her empfangen (so wird z.B. aus einem Haufen Backsteine erst durch die Arbeit des Menschen ein Haus). Ein organisches Geschöpf dagegen gestaltet seine Form aus sich selbst, ohne Zutun eines äußeren Prinzips (II, 43) - ohne daß eine vorgegebene Form auf die Materie gewaltsam gestülpt wird. Dies zeigt sich darin, daß jeder Teil eines organischen Produkts die Form des Ganzen wiederspiegelt - aber jeweils auf eine völlig eigene Weise (keine zwei Blätter eines Baumes sind gleich, während jeder Backstein des Hauses dem anderen gleicht). Dies führt auf den Gedanken einer sich selbst organisierenden Materie, die aber als solche erst dann uns verständlich wird, wenn wir nicht "über sie bloß reflektierend denken" (II, 47). Weil das reflektierende Denken Form von Materie immer trennen muß, um das denken zu können, was es denkt, fordert die sachgemäße Betrachtung einer sich Form gebenden Materie den

---

[1] Sehr bekannt ist Schellings Behauptung in seinem "Vom Ich als Princip der Philosophie" (1795): "Vielleicht ... sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft § 76 geschehen ist" (I, 242).

Verzicht auf solches Denken.

Eine Erfahrung der Welt läßt sich nicht aus der Übertragung einer Form auf einen ihr unterscheidbaren Stoff erklären - sei diese Übertragung theologisch als Schöpfung aus dem göttlichen Verstand oder transzendental-philosophisch als spontane Handlung des subjektiven Geistes gedacht. Statt dessen müssen Materie und Form - sowohl als der noch ursprünglichere Gegensatz von Daßsein und Wassein - aus ihrem gemeinsamen Ursprung in einem sich selbst begründenden Geist begriffen werden, wodurch der Natur selbst die Struktur der göttlichen (oder der transzendental-philosophisch verstandenen subjektiven) Unbedingtheit beigelegt wird.[1] Eine lebendige Organisation trägt ihren Bestand in sich selbst; sie ist keine bloße Erscheinung für den organisierenden Verstand. Dies zu verstehen, setzt voraus, daß man die Identität mit der Natur entweder nie verloren oder noch einmal sich zu eigen gemacht hat: "sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig als ein todtes Objekt und ich höre auf, zu begreifen, wie ein Leben außer mir möglich sey" (II, 47f.). Nur aus dem Standpunkt des handelnden In-der-Welt-Seins läßt sich die wahre Lebendigkeit der Natur erblicken. Schelling legt deshalb viel Gewicht darauf, daß man nie einen Begriff (oder ein wissenschaftliches Modell) von einem sich organisierenden Produkt unabhängig vom betrachtenden Subjekt sich machen kann. So läßt er nur die eine Frage gelten, wie eine Vorstellung von einem solchen

---

[1] Es ist vielleicht hier angebracht, darauf hinzuweisen, daß Schelling - trotz seiner deutlichen Kritik an der ontotheologischen Auffassung eines Schöpfer-Gottes - auf gar keinen Fall die grundlegende Unbedingtheit der sich schaffenden Natur als eine Unbestimmtheit versteht. Diese Verwirrung findet man oft in der heutigen Sprachphilosophie, wobei Unbedingtheit nichts mehr heißt, als das Resultat der Ermüdung des reflektierenden Verstandes, der, in seiner Entschlossenheit irgendwo mit seiner Aufgabe anzufangen, etwas prinzipiell Bestimmbares in einer vorläufigen Unbestimmtheit zurückstehen läßt. Dagegen ruht nach Schelling im Unbedingten der Natur sowohl ein Moment, das bestimmbar ist (sonst käme die Natur nie zur Existenz), als auch ein Moment, das schlechthin unbestimmbar ist. Man kann "vom Unbedingten niemals sagen, daß es ist. Denn es ist das Seyn selbst, das in keinem endlichen Produkte sich ganz darstellt . . ." (III, 11).

Produkt (einem Leben außer uns) in uns entstehen kann, eine Frage, welche nur aus der unmittelbaren Erfahrung des Lebens als eines sich gestaltenden Prozesses beantwortet werden kann. Diese Beschränkung hat zufolge, daß überhaupt keine empirische oder mechanische Erklärung einer lebendigen Organisation zugelassen werden kann: "Denn wir könnten uns gar wohl eine Zusammensetzung von Fibern, Nerven u.s.w. denken, in welcher (wie z.B. in Nerven eines destruirten organischen Körpers durch Elektricität, Metallreiz u.s.w.) durch Reize von außen freie Bewegungen hervorgebracht werden würden, ohne daß wir doch diesem zusammengesetzten Ding Leben zuschreiben könnten" (II, 48).[1] Das Leben ist nur aus dem höheren Prinzip des Geistes begreifbar, ein Geist, der, wie Schelling im Anschluß an Leibniz sagt, nie entstanden sein könnte (II, 39). Indem dem Geist eine vorempirische Existenz zugeschrieben wird, können Begriffe von Ursache und Wirkung nie auf ihn angewandt werden. Der Geist ist also in einem wesentlichen Sinne älter als irgend ein Seiendes, aus dem man versuchen könnte, seine Existenz zu erklären. Insofern ist der Geist - und mit ihm das Prinzip jeder lebendigen Organisation - schlechthin unerklärbar, und nur aus der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Lebens zu verstehen.

Wenn man dieses Resultat theoretisch aufgreifen möchte, dann scheint die Möglichkeit eines Lebens außer dem jeweiligen Subjekt ausgeschlossen zu sein: "Gesetzt also es komme in meiner Anschauung vor ein organisiertes Wesen, das sich frei bewegt, so weiß ich gar wohl, daß dieses Wesen existirt, daß es für mich da ist, nicht aber auch, daß es für sich selbst und an sich da ist ... die Philosophie selbst, die alles außer mir belebt (gemeint ist damit Schellings eigene Philosophie), läßt doch die Vorstellung dieses Lebens außer mir nicht von außen in mich kommen. Wenn aber diese Vorstellung nur in mir entsteht, wie kann ich überzeugt werden,

---

[1] Dieser Satz zeigt deutlich, wie man Schellings Rezeption des Galvanismus nicht interpretieren darf: als ob der Galvanismus von alleine das Lebensphänomen erschließen könnte.

daß ihr etwas außer mir entspreche?" (II, 52). Die Philosophie vermag nicht mehr als die Idee der Natur als eines sich organisierenden Ganzen zu denken. Die Natur selbst bleibt ihr unzugänglich. Schellings eigene Reflexion endet also in der Isolierung des reflektierenden Philosophen von der Welt. Weil es keine Möglichkeit gibt, die reale Existenz eines Lebewesens außer ihm theoretisch zu begreifen, findet sich der Philosoph im Solipsismus seiner eigenen Reflexion befangen. Der einzige Ausweg liegt jenseits des Philosophierens: "Auch ist offenbar, daß ich von einem Leben und Selbstsein außer mir nur praktisch überzeugt werde. Ich muß praktisch genöthigt seyn, Wesen, die mir gleich seyen, außer mir anzuerkennen" (II, 52).

Schelling verwirft die mechanischen Voraussetzungen des gewöhnlichen Empirismus, weil es aus ihnen unmöglich ist, die Tatsache des Lebens angemessen zu denken, und weil sie die Trennung zwischen dem lebendigen Subjekt und seiner Welt unüberwindlich machen. Aufgrund seines eigenen Idealismus wird diese Einheit als die Einheit eines auf Differenz bezogenen Für-Sich-Seins begreifbar, aber mit dem Resultat, daß die Möglichkeit einer Welt außerhalb des Subjekts sich der theoretischen Betrachtung entzieht. Es bleibt jedoch die praktische Notwendigkeit, die zur Anerkennung der Eigenständigkeit der Welt und zwar einer lebenden Welt führt.[1] Diese Notwendigkeit gründet darin, daß der Mensch nur in der Auseinandersetzung mit einer wirklichen Welt sein eigenes Menschsein entfalten kann (II, 217f.). Dieser praktische Horizont ergibt dann die Möglichkeit eines neuen Empirismus, der, im Unterschied zum gewöhnlichen, nicht die träge Materie, deren Gestaltung nur von außen erklärt werden kann,

---

[1] Durch diesen Gedanken wird der Unterschied zu den "Philosophischen Briefen" leicht erkennbar. Auch dort wurde behauptet, daß die Durchführung der Sache der Philosophie auf einen praktischen Vollzug außerhalb der Philosophie weist. Schelling hat dort aber das Ziel der Philosophie als die Einholung der ganzen Wirklichkeit in die Selbstbestimmung des Subjekts gedacht. Jetzt versteht er dagegen das Ziel, gerade umgekehrt, als die Befreiung des Menschen aus dem Gefängnis der Subjektivität in die aktive Begegnung mit der Welt.

als die ursprüngliche Dimension des Seienden setzt, sondern die Materie als das stets vergehende und wieder hervorgebrachte Produkt immanenter geistiger Tätigkeit versteht. Der Mensch steht also in einem gewissen Sinne auf gleichem Fuß mit jedem Wesen; er ist ein Zweig von vielen des riesigen Organismus der sich bildenden Natur.

Schellings Einsicht ist offenbar nicht, daß unsere Gesamterfahrung aus dem inneren Geist wie in einem Traum hervorgebracht wird - dagegen behauptet er, ein Traum setze immer eine vorbereitende Erfahrung voraus (II, 22). Seine Einsicht ist eher die in die Unmöglichkeit jeglicher Erfahrung ohne eine innere Entsprechung von Mensch und Welt. Diese Entsprechung besagt, daß auch der äußeren Welt die positive, zweckmäßige Struktur des Für-sich-Seins zugeteilt werden muß. Diese Position muß im strengsten Gegensatz zu derjenigen genommen werden, die Kant in seiner ersten Kritik aufstellte, und die von Fichte und, in seinen Jugendschriften, von Schelling selber weiter entwickelt wurde: daß die Form der Welt aus der Einheit des betrachtenden Subjekts sich herleite. Statt dessen ist Schelling jetzt zu dem Standpunkt gekommen, von dem aus die Welt durch die jeweils verschiedenen Formen betrachtet werden kann, die sich diese Welt selber - durch die immanente Bewegung ihres Sich-Präsentierens - in uns einbildet. Hieraus ist eine Ausdehnung des Begriffs der Erfahrung möglich, die es uns erlaubt, von Schellings Wendung zur Empirie zu sprechen.[1] In dem Sinne, daß die Erfahrung nicht von dem mechanischen Anstoß äußerer Wirkungen abhängt, ist sie überhaupt kein Leiden. Eine Erfahrung bildet sich demgemäß stets aus dem Inneren heraus; sie ist aber nur eine Erfahrung, indem der erfahrende Geist seine eigene Substanz in der ihn umgebenden Welt wahrnimmt und auf diese Verwandtschaft dadurch antwortet, daß er sich ihr einfügen läßt, als dem, was mit ihm zusammengehört. Dieses Ereignis entfaltet sich nicht

---

[1] Dies entspricht auch dem Selbst-Verständnis Schellings. In einem seiner "Einleitung" nachfolgenden Wort schreibt er: "diese Schrift beginnt nicht von oben (mit Aufstellung der Prinzipien), sondern von unten (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme)" (II, 56).

aus einer leeren Identität von Mensch und Welt, sondern eher aus der dunklen Ahnung, daß das, was sich als etwas von der Subjektivität ganz Verschiedenes zeigt, dieser Subjektivität in der Weise entspricht, daß sie es einmal war, und zwar in einer längst vergessenen Vergangenheit. Dieses polare Verhältnis der Einheit in der Differenz spricht Schelling am Ende seiner "Einleitung" mit einem von Herder entliehenen Wort aus: "Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein" (II, 56).

3. In seiner Einleitung zu den "Ideen" versucht Schelling durch eine Zuspitzung der philosophischen Reflexion, die Grenze eben dieser Reflexion augenscheinlich zu machen. Diese Grenze kann allein durch eine praktische Zuwendung zur Natur als zu einem eigenständigen Gesprächspartner überschritten werden, was nur dann möglich ist, wenn die eigene Subjektivität der Natur als leitende Idee eines neuen, "handelnden" Denkens anerkannt wird. Dabei stellt sich aber die Frage, was Schelling dazu berechtigt, von der Subjektivität der Natur im allgemeinen zu sprechen.

Eine Antwort haben wir indessen schon gehört. Die Berechtigung ist praktischer, nicht theoretischer Natur: In meinem Umgang mit der Natur im allgemeinen werde ich, wie im praktischen Umgang mit anderen Menschen, dazu genötigt, ihre eigene Subjektivität anzuerkennen, auch wenn ich sie nie unmittelbar erfahren kann. Diese Antwort genügt aber offensichtlich nicht. Ich verstehe, indem ich mich auf ein Gespräch mit ihm einlasse, wie ein anderer Mensch mich von seiner Subjektivität überzeugen kann; wie soll aber eine solche Beziehung zwischen mir und der nicht menschlichen Natur hergestellt werden? Schellings Antwort würde jeden Schein von Wissenschaftlichkeit verlieren, wenn man sie einfach so verstehen würde: "indem ich mich mit ihr unterhalte". Was berechtigt also die scheinbare Übertragung von menschlichen Kategorien auf die Natur? Ist sie nicht das Zeichen eines dramatischen Rückfalls in den Anthropomorphismus? Oder ist sie vielleich doch keine Übertragung? Nach unserer Interpretation zielt der ganze Versuch Schellings auf die Überwindung jeder Über-

tragung von menschlich gestellten Formen auf die Natur. Nach seiner Behauptung bedeutet die Gegenposition - das naturwissenschaftliche Ideal der Objektivität - eine noch gewaltigere Versetzung einer aus dem Menschen hervorgebrachten Form auf die Natur, eine Behauptung, für die die ganze kritische Philosophie Kants das wichtigste Zeugnis ablegt.

Die Objektivität der mechanischen Naturwissenschaft ist nach Kant nur denkbar, wenn sie in der transzendentalen Form des menschlichen Verstandes gegründet ist. In der "Kritik der Urteilskraft" behauptet er überdies, daß die Kategorien der Zweckmäßigkeit, die notwendig sind, die Struktur der organischen Natur - und zudem noch die Struktur der Natur im Ganzen - aufzuhellen, auf der eigentümlichen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens beruhen, so daß sie keine Auskunft über die Zusammensetzung der Natur an sich liefern. Unter der Kategorie der Zweckmäßigkeit der Natur begegnet uns wiederum eine aus der menschlichen Subjektivität geschöpfte Form, aber eine die sich als solche erkennt. Deshalb soll es nicht überraschen, daß Schelling sich an die kantische Beschränkung hält, d.h. daß er die Zweckmäßigkeit als eine Maxime der reflektierenden Vernunft versteht, die nicht in ein konstitutives Gesetz verwandelt werden kann (II, 54). Diese Zurückhaltung ist entscheidend. Nach Kant sind die Kategorien des Verstandes konstitutiv für jede objektive Erkenntnis der Natur, während der Kategorie der Zweckmäßigkeit eine bloß regulative Funktion beigemessen wird: Sie bleibt immer das, was sie von ihrem Ursprung her ist, Sache der Einbildungskraft. Schelling sieht aber im Ideal der objektiven Erkenntnis, gerade indem sie auf einem konstitutiven Gesetz beruht, eine grundsätzliche Verfälschung der Natur und läßt deshalb nur die Position der dritten Kritik, die die Natur auf keine bestimmte Vorstellung festbindet, weiter gelten.[1] Nach seiner Sicht ist es die Subjekti-

[1] Schellings Bemühung hier um die Wahrheit der Natur mag heute fremd erscheinen, indem der Subjektivismus noch viel weiter als in der Philosophie Kants entwickelt geworden ist. Eine wissenschaftstheoretische Position ist, z.B. in der Popper-Schule, dominierend geworden, die ausdrücklich nicht nach der Wahrheit, sondern allein nach der Nützlichkeit einer wissenschaftlichen Theorie fragen will. Schellings Versuch vom Gesichts-

vität der Natur selber, die jede konstitutive Übertragung auf sie einer in der Subjektivität des Menschen ruhenden Form untersagt. Wieso kann er aber überhaupt von dieser Subjektivität sprechen?

Schelling antwortet, daß sie, insofern sie mit der Zweckmäßigkeit zusammenhängt, eine "notwendige" Idee ist, die mit der Notwendigkeit gleichgesetzt werden kann, die Natur als Ein Ganzes zu denken (II, 54). Verstanden wird das, was von dem einheitsstiftenden Vermögen der Einbildungskraft in ein Ganzes zusammengefügt wird. Dieser einfache Sachverhalt, in seiner vollen Tiefe gedacht, treibt uns auf das Bild der Ganzheit aller Dinge (so die Entstehung des Systembegriffs des deutschen Idealismus). Wie diese Ganzheit konkret mit der Subjektivität zusammenhängt, ist Sache des folgenden Kapitels. Jetzt stellen wir nur fest, daß das "Gespräch" mit der Natur von der Einbildungskraft geleitet wird, die einerseits die im Menschen wesende Einheit von Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, unmittelbar erweist, und die anderseits, durch die Berücksichtigung ihrer Beschränkung auf eine rein regulative Funktion, sich davon zurückhält, eine fixierte Vorstellung der Gesamtnatur hervorzubringen, wie sie von einem vorausgesetzten archimedischen Punkt, rein an sich, unabhängig von dem betrachtenden Subjekt erdacht werden möge, (wenn ein solches "objektives" Denken überhaupt möglich wäre). Die Natur wird als etwas geachtet, das von den Formen des menschlichen Verstandes nie gefaßt werden kann, eben weil sie selber die Quelle aller Formen, auch deren des menschlichen Verstandes, ist, woraus der Gedanke einer Entsprechung zwischen dem menschlichen Geist und der Natur ihre Berechtigung empfängt.

In seinen späteren Schriften stellt Schelling seine Wende zur Naturphilosophie meistens durch die Abhebung von der Philosophie Fichtes dar. Eine klassische Stelle findet sich in der Freiheitsschrift, wo er schreibt: "daß es in

---

punkt der sich frei bewegenden Einbildungskraft zu denken, zielt aber allein auf die Wahrheit, und hat in diesem Sinne überhaupt nicht mit einer antimethodischen Position, die einfach die Erzeugung von nützlichen Perspektiven erstrebt, wie etwa bei Paul K. Feyerabend, zu tun.

dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, 'daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen', womit auch der subjektiv (sich mißverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey" (VII, 351). Diese Umkehrung wird nicht verstanden, wenn man sie bloß als ein Moment in der Entfaltung des Idealismus betrachtet. Wenn Hegel später die Natur unter der Kategorie der Äußerlichkeit des sich entfremdeten Geistes begreift, kehrt er zur Objektivitätsbestimmung von Kant (der ersten Kritik) und Fichte zurück. Bei Schelling geht es um etwas anderes. Der Durchbruch jenseits der philosophischen Reflexion zur Anerkennung der Eigenständigkeit der Natur im lebendigen Gespräch mit ihr, bedeutet einen ersten Versuch aus dem Provinzialismus der philosophischen Tradition (aus ihrer Beschränkung auf die Beschäftigung mit ihren eigenen überlieferten Problemen) hinauszugelangen, um dadurch der geheimnisvollen Dimension, die diese ganze Tradition trägt und gestaltet, näher zu kommen. Diese Intention wird dann später durch die Anerkennung des eigenständigen Wahrheitsgehalts der Kunst und der Mythologie noch verstärkt. Die Naturphilosophie gilt also in dieser Hinsicht als Schellings erster Schritt zu einer positiven Philosophie - zur Erkenntnis des merkwürdigen Angewiesenseins der Philosophie auf eine nicht-philosophische Quelle - die aber wiederum nur aus der eigentümlichen Fähigkeit der Philosophie selber begreifbar ist, sich selbst radikal in Frage zu stellen.

2. Kapitel

SCHELLINGS NATURPHILOSOPHIE UND DIE MODERNE NATURWISSENSCHAFT

Die Naturphilosophie will die Unzulänglichkeit der neuzeitlichen Kategorie der "Objektivität" für ein angemessenes Verständnis der Natur erweisen. Sie versucht den Ort freizulegen, von dem aus die Natur als ein sich-organisierendes Ganzes erfahrbar wird. Der Mensch soll der Natur nicht - infolge seiner Reflexionen über sie - als einem toten, mechanisch zusammengefügten Objekt gegenübertreten, sondern sein Denken soll ihm eine Welt eröffnen, die auch für sich selbst da ist, die sich organisch entwickelt und nur als ein Leben zu verstehen ist. Die Versuchung liegt nahe, diese Wende als mystisch zu bezeichnen und sie damit zu verwerfen: Schelling wird demgemäß in eine Geschichte des Irrationalismus eingeordnet, etwa zusammen mit Paracelsus, Boehme und Oetinger. Oder seine Naturphilosophie wird als Ausdruck eines poetischen Geistes gelobt und auf eine Ebene mit Herder, Goethe und Novalis gestellt, ohne aber in ihrem Anspruch auf philosophische Konsequenz ganz ernst genommen zu werden. Wenn wir jedoch der Naturphilosophie gerecht werden wollen, dürfen wir Schellings wissenschaftliches Selbstverständnis nicht übersehen. Auch der Versuch, aus dem Ort des frei handelnden Subjekts zu philosophieren, ist kein Verzicht auf Wissen; er ist vielmehr ein Schritt, der wegen der Weltbezogenheit des konkreten Wissens geradezu gefordert wird. Schelling ist also davon überzeugt, daß die Betrachtung der Natur als eines Lebens die angemessene Betrachtung ist, daß die Natur ein Leben ist. Die mechanische Denkweise kann dagegen, trotz allen technischen Erfolgs, die Natur nicht in ihrer Wahrheit fassen. Die Brauchbarkeit einer Uhr rechtfertigt offensichtlich nicht die Vorstellung des Universums als eines Uhrwerks. Es gelingt der Mechanik nicht, in das Innere der Natur einzudringen, sondern sie verfälscht

von vornherein die Natur und verliert - trotz ihrer mathematischen Strenge - das Recht, Anspruch auf wahres Wissen zu erheben.

Wir wollen kein Urteil in diesem Streit fällen, ohne zuerst das Verhältnis zwischen der Naturphilosophie und der neuzeitlichen Naturwissenschaft zu beachten. Dabei soll berücksichtigt werden, daß die Naturwissenschaft sich in der Zeit nach Schelling deutlich gewandelt hat. Sie ist nicht mehr die Wissenschaft, die er kritisierte. Ihre Wandlung war ferner, wie unten gezeigt werden wird, von der Naturphilosophie tief beeinflußt. Das Neue an der Naturwissenschaft zeigt sich unter zwei Aspekten: Das betrachtende Subjekt wird als Teil der Welt, die es betrachtet, nicht mehr aus der wissenschaftlichen Untersuchung (vor allem in der modernen Physik) ausgeklammert; und die mechanische Voraussetzung einer ursprünglich gegebenen, undurchdringlichen Materie ist zugunsten der modernen Energetik zurückgetreten. Die Wichtigkeit dieser Wandlung muß anerkannt werden, aber man darf nicht vergessen, daß die Voraussetzung der Mathematisierbarkeit der Naturgesetze eine grundsätzliche Kontinuität der modernen Naturwissenschaft mit der von Galilei herstammenden Tradition bedeutet. Mit den Entdeckungen einer nichteuklidischen Geometrie und der Wahrscheinlichkeitsrechnung hat die Mathematik ihre Anwendung auf neue Gebiete, einschließlich des Gebietes menschlichen Handelns, ausgedehnt. Das Verhältnis der modernen Naturwissenschaft zur Naturphilosophie Schellings ist von dem zwiespältigen Charakter dieser Wandlung bestimmt.

Vorweg ein Wort, das unsere Darstellung der Naturphilosophie betrifft. Dem vorangegangenen Kapitel war zu entnehmen, daß eine Darstellung des Grundgedankens Schellings, die so beschaffen wäre, daß man aus ihr, verfügte man nur über die hinreichende Denkkraft, den Umfang des Ganzen schlicht ableiten könne, prinzipiell unmöglich ist. Diese Unmöglichkeit hängt mit der Phänomenbezogenheit besonders der frühen Schriften (vor 1800) zusammen, und hat zur Folge, daß wir, in der hier gebotenen Kürze, nicht mehr als Bruchstücke des schellingschen Systems der Naturphilosophie aufgreifen können. Dies mag freilich als eine Unzulänglich-

keit unserer Darstellung erscheinen, ist aber in der Sache selbst begründet. Wir erinnern dabei an die oft erhobene Kritik an Schelling, daß er nie die endgültige Form seines Systems gefunden habe. Schelling selber hat in den "Ideen zu einer Philosophie der Natur" diese Kritik vorweggenommen, indem er die Idee einer allgemeingültigen Philosophie ein "ruhmloses Hirngespinnst" nannte (II, 11). Auch wenn er sich danach dem Systemideal zuwandte, ließ er seine Versuche, das vollendete System aufzustellen, z.B. in der "Darstellung meines Systems der Philosophie" von 1801, immer ausdrücklich als Fragmente erscheinen. Gemäß unserer Interpretation von Schellings Philosophie bedeutet das Ausbleiben des endgültigen Systems bei ihm eher die eigentümliche Stärke als die Schwäche seines Denkens. Das philosophische Denken soll so offen sein wie das Sein selbst.

Was für Faktoren hier ins Spiel kommen, zeigt ein Blick in den Hauptteil der "Ideen". Schelling geht vom Verbrennungsprozeß als dem zerstörenden und auflösenden Prozeß der Natur aus, um die aus ihrem Gleichgewichtszustand gebrachten Kräfte in ihrer Freiheit betrachten zu können (II, 74). Kraft der Dualität von Licht und Wärme entreißt das Feuer dem Gleichgewicht die toten Stoffe, und setzt dabei die träge Materie in freie Bewegung (II, 167). Der letzte Zielpunkt dieser Entwicklung ist die Klärung des Lebens als eines Erwachens aus dem Todesschlaf der Natur. In den "Ideen" überschreitet Schelling aber nicht die Grenzen des Anorganischen. Seine Darstellung gipfelt in der Idee des chemischen Prozesses. Dieser Prozeß ist nach ihm ein "freies Spiel dynamischer Kräfte", das mechanisch nicht begreifbar ist, weil es durch die Qualitäten und nicht die Quantitäten der Materie geregelt ist (II, 257). Die Anwendung der Mathematik auf die Chemie (wie sie erst im 19. Jahrhundert erreicht wurde) ist zwar anzustreben, aber sie wird nie mehr als eine "nützliche wissenschaftliche Fiktion" liefern (II, 263), die die Sache selbst verfälscht. Wenn man den Qualitäten der Dinge gerecht werden möchte, muß man der Tätigkeit des Verstandes (dem Entwurf eines auf

Quantität bezogenen allgemeinen Schemas) Widerstand leisten, um mit Hilfe der Einbildungskraft gerade die Abweichung von der Allgemeinheit, d.h. die Individualität der Dinge, zum Bewußtsein zu bringen (II, 268f.). Nur aus dem freien Spiel der menschlichen Einbildungskraft kann das freie Spiel der Natur verständlich werden.

Schellings Einbeziehung der Chemie in die allgemeine Wissenschaft wirft Licht auf seinen Wissenschaftsbegriff. Nach Kant sollte die Chemie "eher systematische Kunst, als Wissenschaft heißen",[1] weil sie sich nicht in das System der klassischen Physik einordnen läßt. Obgleich Kant selber sich insofern von der Physik Newtons distanziert, als er im Anschluß an Leibniz die Materie als dynamisches Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte vorstellt, ist er noch der Grundforderung der Mathematisierbarkeit verhaftet. Während Schelling das Empfundene einer Qualität von der Abweichung aus der quantitativen Regel her versteht, möchte Kant die Qualität auf eine quantitative Grundlage zurückführen: "In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d.i. einen Grad."[2] Nach dieser Vorstellung müsste der Chemie, da sie nicht über die empirische Beschreibung der Naturphänomene hinausgekommen ist, die Bestimmung der Wissenschaftlichkeit abgesprochen werden. Um wissenschaftlich zu werden, muß sie lernen, Qualitäten als intensive Größen auszudrücken. Nach Schelling ist aber die Chemie gerade deshalb wichtig, weil sie nicht-quantifizierbare Qualitäten behandelt, die als solche das freie Spiel der Einbildungskraft in Gang setzen.

Die Chemie hat sich allerdings im 19. Jahrhundert durch die Entdeckung des Atomgewichts die Form der Mathematik angeeignet. Dies ermöglichte weiter eine Annäherung der Physik an die Chemie (in der Kernphysik), eine Annäherung, die zu-

---

[1] Aus der Vorrede von Kants "Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1786) in der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen "Werkausgabe", Bd. IX, Frankfurt 1977, S. 12.

[2] Kant, KrV, B 207. Siehe dazu die zweite Hälfte von Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1975^2.

gleich eine Entfernung der Physik von ihrer eigenen mechanischen Grundlage heißt. Sobald mechanische Modelle für die verschiedenen Elemente der Materie aufgestellt wurden, mußte man anerkennen, daß diese Modelle die Stabilität der spezifischen Qualitäten nie erklären können. Das Gebilde eines mechanisch zusammengefügten Planetensystems würde durch den Zusammenstoß eines anderen Systems wesentlich verändert, während das Gebilde eines spezifischen chemischen Elements sich trotz aller mechanischen Störung durchhält. Diese eigentümliche Stabilität der spezifischen Qualitäten war das zentrale Problem, das um 1900 zur Entwicklung der Quantenhypothese führte.[1] Das Entscheidende an dieser neuen Theorie ist, daß auf die Vorstellbarkeit eines zugrunde liegenden Modells der materiellen Bestandteile verzichtet und dadurch Platz für die Stabilität der Qualitäten gefunden wird. So begegnet der neuen Physik das Problem der prinzipiellen Unbestimmbarkeit der subatomaren Vorgänge, die sich überdies in die Zwiefalt von Teilchen und Wellen auflösen. Die Materie zeigt sich zuletzt als das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte. Die dynamische, energetische Auffassung von Kant und Schelling scheint in der modernen Physik ihre Bestätigung gefunden zu haben.

Man findet jedoch einen grundlegenden Unterschied zu dem schellingschen Gesichtspunkt. In der modernen Kernphysik wird zwar die Position der klassischen Mechanik verlassen, aber gemäß der Forderung Kants, daß das wissenschaftliche Denken sich innerhalb der Grenzen der Mathematik halten muß. Dies wurde dadurch ermöglicht, daß sich die Mathematik selber - fast ein Jahrhundert vor der Physik - gewandelt hatte. Während Schelling noch die Wesensbestimmung der Mathematik darin fand, daß sie jedem Schritt ihrer Konstruktion eine ihm entsprechende objektive Anschauung beigesellen kann (I, 445), vollzog die Mathematik schon zu seinen Lebzeiten den Schritt in die Unanschaulichkeit. Dafür

---

[1] Vgl. dazu Werner Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, Stuttgart 1973[10], S. 116f.

genügt es, an den Namen Gauß zu erinnern. Die mechanische Determiniertheit des ganzen Seinsgeschehens, wie sie von Laplace in der berühmten Fiktion eines allwissenden Dämons vorgestellt wurde, war das Resultat einer Mathematik, die an die Grundformen der menschlichen Anschauung gebunden war - und die ihrerseits die Reflexion auf diese Formen erstarren ließ. Was geschieht aber, wenn die Mathematik nun aus der tieferen Quelle der Einbildungskraft schöpft?

Dabei kann z.B. an die für die Kernphysik entscheidende Wahrscheinlichkeitsrechnung hingewiesen werden. Insofern dort noch gerechnet wird, werden Verhältnisse gesetzmäßig auf eine Einheit gebracht. Die dazu notwendige Regel bleibt fest, auch wenn die besonderen Fälle, die in ihr gesammelt werden, unbestimmt sind. Die Rechnung nimmt alle Abweichungen von der Regel in die Regel auf: Es geht also nicht um die Abweichung als solche, sondern letzten Endes allein um die Regel.

Dies bedeutet gerade das Umgekehrte von dem, was Schelling in den "Ideen" verlangt, wenn er vom Problem der Bestimmtheit und der Individualität schreibt, "daß ein bestimmter Gegenstand schlechterdings nur insofern vorstellbar ist, als wir (ohne es zu wissen, durch eine wunderbare schnelle Operation der Einbildungskraft) seine Abweichung von Gemeinbild der Gattung, zu welcher er gehört, zu schätzen in Stande sind" (II, 268f.). "Realität", sagt er weiter, "wird nur gefühlt, ist nur in der Empfindung vorhanden. Was aber empfunden wird, heißt Qualität. Also bekommt das Objekt erst, indem es von der Allgemeinheit des Begriffs abweicht, Qualität: es hört auf bloße Quantität zu seyn" (II, 269f.). In der neuen Physik dagegen findet das Empfundene der Qualitäten keinen Platz, was zum Unsinn führt, daß mittels ihrer Theorien der Blinde genausogut wie der Sehende von den Farben reden kann (Vgl. XII, 136). Die Anwendung der Mathematik hat sogar die Unmöglichkeit zur Folge, das Gedachte unter einem Bild, z.B. eines mechanischen Gleichnisses, das mindestens für sich genommen anschaubar wäre, vorzustellen. Der Weg in

die Dynamik führt bei Schelling (wie bei Goethe) in die unmittelbare Anschauung der Qualitäten; in der modernen Physik dagegen führt er in das rein mathematische Denken, für das es gar nichts Anschaubares gibt.

Zur Gliederung des Folgenden genügt ein Hinweis darauf, daß Schelling sich die Lehre der alten Griechen, derzufolge der Organismus als Mikrokosmos zu verstehen ist, zu eigen gemacht hat. Daher kann ein Blick auf den allgemeinen Weltbau der Betrachtung des Systems des organischen Lebens vorangehen. In einigen großen Zügen wird die Bewegung von der allgemeinen Physik zur Lehre des Organischen dargestellt. Dabei hoffen wir, den Sinn der philosophischen Konstruktion aufzuhellen, die Schelling an einer Stelle einfach als das Aussprechen der Phänomene bezeichnet (V, 332), und die er immer streng vom Begriff einer wissenschaftlichen Demonstration oder Ableitung unterscheidet. Der Weg von der Allgemeinheit zur Kontraktion im organischen Individuum ist nach dem Schema der Identitätsphilosophie die Einbildung der Einheit in die Vielheit und macht die reale Seite des absoluten Erkenntnisaktes aus. Nach der weniger formalisierten Sprache der "Ideen" ist dieser Weg der einer allmählichen Abweichung von einem Urbild, der in die geheimnisvolle Dimension der wahrnehmbaren Qualitäten führt, und der nicht "a priori abzuleiten oder auf Begriffe zurückzubringen" ist (II, 270). Metaphysisch bezeichnet, ist Schellings Frage die nach dem principium individuationis. In seiner nachfolgenden Geschichtsphilosophie wird sie noch wesentlich vertieft. Es ist wichtig, diese Frage nicht bloß auf eine Sphäre der Allgemeinheit zu beschränken: Sie zeigt sich erst dann in ihrer vollständigen Fragwürdigkeit, wenn sie als die Frage nach dem Allgemeinsten überhaupt, als die Frage nach dem Sein des Seienden erfahren wird. Diese Überlegung wird zunächst auf die Denkbarkeit des allgemeinen Weltbaus bezogen.

Das schlechthin unfaßbare Moment, das wir im ersten Teil dieser Arbeit als das Entscheidende an Schellings Ontologie entdeckt haben, zeigt sich auch in der Naturphilosophie. Die kantische Unterscheidung zwischen dem unwissbaren An-Sich der Wirklichkeit und der Faßbarkeit der uns erscheinenden Gegenstände wird von Schelling aufgegeben. Das Unbegreifliche, das Freie und Lebendige, ist das Grundfaktum der Natur - auch in ihrer konkreten Erscheinung. Die Naturphilosophie ist alles andere als eine Deduktion der Welt der Naturgegenstände. Sie ist vielmehr die Erschließung ihrer Unableitbarkeit. Bereits in der Naturphilosophie finden wir also den Ansatz zur positiven Philosophie und zum philosophischen Empirismus. Dabei ist der Leitbegriff der des Organismus.

(1) Der allgemeine Organismus. Der Bruch mit der klassischen Physik.

Wir versuchen zuerst, das mechanische Weltbild zu vergegenwärtigen. Dabei soll daran erinnert werden, daß die mechanische Naturwissenschaft ihren Fortschritt als eine allmähliche Überwindung des Aristotelismus versteht. Aristoteles wird vorgeworfen, daß er geheimnisvolle Wesen (Seelen) in die Naturdinge hineinlegte, um daraus die Bewegung der Dinge zu erklären. Die naturwissenschaftliche Betrachtung will dagegen mit einem Verzicht anfangen: Gefragt wird nicht mehr nach dem Wesen der Dinge, sondern nur danach, wie die Dinge sich im Verhältnis zu einander entfalten. Die Strenge dieser Wissenschaft besteht im Widerstand gegen das natürliche Interesse für das, was die Welt an und für sich ist. Ihr soll die Erschließung des Mechanismus der Naturvorgänge als einer Kette von Ursachen und Wirkungen genügen. Die Beziehungen zwischen den Reihengliedern eines natürlichen Geschehens werden auf Kosten aller individuellen Aspekte der Anschauung hervorgehoben; das "Was" des Verknüpften ent-

zieht sich hinter das "Wie" der Verknüpfung, weshalb das Wesentliche der mechanischen Naturwissenschaft in der abstrakten Sprache der Mathematik ausgedrückt werden kann.

Schellings Kritik an der mechanischen Vorstellung geht davon aus, daß es mindestens eine Tatsache gibt, die nicht mechanisch erklärt werden kann - eben die der wissenschaftlichen Betrachtung ausgeklammerte Subjektivität selbst, die sich uns in der Unmittelbarkeit der eigenen Reflexion zeigt. Gerade indem ich denke, indem ich durch die Frage nach dem Zusammenhang des Ganzen aus diesem Zusammenhang hinaustrete, sehe ich die Grenze des Mechanismus. Nach dem Selbstverständnis der mechanischen Naturwissenschaft reicht die cartesianische Trennung zwischen res cogitans und res extensa aus, um dieses Problem zu beseitigen. Nach Schelling aber bleibt diese Lösung immer eine Täuschung. Insofern das Denken sich auf die Welt beziehen kann, steht es in einer ursprünglichen, wenn auch entzogenen Einheit mit dem Gedachten, die nie aus der cartesianischen Trennung erklärt werden kann. Selbst die reflexive Trennung von der Natur geschieht nur aufgrund der tieferen Einheit, die durch ihren Entzug dem Denken sein Zu-Denkendes gibt. Es ist ein Grundgedanke von Schelling, daß Gegensätze nicht ohne eine zugrundeliegende Einheit bestehen können, was hier bedeutet, daß die Trennung von Subjekt und Objekt als eine Trennung innerhalb der Natur verstanden werden muß. Das Problem der menschlichen Subjektivität ist das Problem der Zwiespältigkeit der Natur selbst. Weil der Mensch ein Kreis innerhalb des größeren Kreises der Gesamtnatur ist, bedeutet die reflexive Trennung von der Natur das Verlieren seines Wesens. Dieser Verlust gehört aber zugleich zu dem Sich-Eröffnen des Kreises selbst hinzu. Wenn das Hinaustreten des Denkens aus dem Zusammenhang des Ganzen der Bewegung eben dieses Ganzen zuteil wird, dann ist der Ursprung dieser Bewegung nie mechanisch zu fassen. Die Bewegung ist eine kreisende Bewegung, die ihr Ziel nur dadurch erreicht, daß sie es stets hinter sich läßt.

Diese Überlegung wird von einer anderen Seite bestätigt,

nämlich durch die Betrachtung, daß die Mechanik gemäß dem ihr zugrundeliegenden Trägheitsprinzip nur eine abgeleitete Bewegung kennt. Die Frage nach dem Ursprung der Bewegung kann nicht durch einen Hinweis auf einen Stoß aus einem anderen Bereich des Seienden beantwortet werden, denn eine solche anstoßende Bewegung würde auch zum Gefragten gehören. Die Frage fordert also den Gedanken einer Bewegung, die aus der Ruhe selbst entspringt, also eine dynamische Bewegung. "Denn da das erste Problem dieser Wissenschaft, die absolute Ursache der Bewegung (ohne welche die Natur nichts in sich Ganzes und Beschlossenes ist) zu erforschen, mechanisch schlechterdings nicht aufzulösen ist, weil mechanisch ins Unendliche fort Bewegung nur aus Bewegung entspringt, so bleibt für die wirkliche Errichtung einer spekulativen Physik nur ein Weg offen, der dynamische, mit der Voraussetzung, daß Bewegung nicht nur aus Bewegung, sondern selbst aus der Ruhe entspringe, daß also auch in der Ruhe der Natur Bewegung sey, und daß alle mechanische Bewegung die bloße secundäre und abgeleitete der einzig primitiven und ursprünglichen sey, die schon aus den ersten Faktoren der Construktion einer Natur überhaupt (den Grundkräften) hervorquillt" (III, 274f. - Vgl. auch III, 252).

Diese Ansicht Schellings ist offensichtlich mit der metaphysischen Position verbunden, daß die Natur als ein Ganzes gedacht werden kann, was wiederum auf der aristotelischen Frage nach dem Sein des Seienden als solchen beruht. Es ist jedoch wichtig, den Unterschied zwischen dem Gedanken Schellings und dem der Schulmetaphysik hervorzuheben. Bei Thomas v. Aquin z.B. wird die ruhende Quelle aller Bewegung als eine von der Natur getrennte Substanz gedacht, die die Natur als ihr Produkt aus dem Nichts hervorbringt. Insofern hat er eine wichtige Vorbereitung für das Trägheitsprinzip von Galilei geleistet, auch wenn er selber von der mechanischen Vorstellung weit entfernt ist. Ihm gegenüber will Schelling die ursprüngliche Bewegung gar nicht auf eine Ursache außerhalb der Natur zurückführen, sondern er findet in der Bewegung das wahre Wesen der Natur, das keiner Ursache bedarf. Dies bedeutet, daß die Natur gerade dann, wenn sie in ihren

tiefsten Ruhezustand zurücksinken würde, in eine gewaltige Bewegung ausbrechen müßte. So etwas kann man z.B. von der Bildhauerkunst ahnen, wenn sie die Bewegung eines in sich ruhenden Steins sichtbar werden läßt. Hier zeigt sich die Natur als die produktive, sich selbst hervorbringende natura naturans - die Natur als Subjekt (III, 284).

Damit sind wir imstande, die beiden Seiten der Kritik an der Mechanik in Eins zu denken: Die Grenze des Mechanismus ist die Subjektivität - des Menschen sowohl als der Natur selbst. Die Schwierigkeit ist, daß die Endlichkeit der Natur auf der Seite der menschlichen Subjektivität ihre in sich ruhende Endlichkeit verdeckt, weshalb die Ganzheit und eigene Subjektivität der Natur nie empirisch aufzuzeigen ist, sondern immer als eine aus der Einbildungskraft geschöpfte Idee oder als ein Postulat der philosophischen Spekulation gedacht werden muß. Wir finden uns also notwendigerweise auf einer metaphysischen Ebene, auch wenn das so entworfene Postulat hinterher eine empirische Bestätigung gewinnen soll (III, 277).

Obwohl die mechanische Betrachtung dagegen die Frage nach dem Ganzen nie zulassen kann, ist auch sie - trotz aller Polemik gegen die Metaphysik - genötigt, entweder, wie noch bei Newton, alles auf Gott als das Prinzip der Schöpfung zurückzuführen, oder, wie im gewöhnlichen Positivismus, ein eigenes, nicht reflektiertes Bild vorauszusetzen, nämlich das eines Universums ohne wahre Grenze, wobei das Aufzeigen eines regressus in infinitum seine widerlegende Kraft verliert (demnach ist das Universum genau ein solches regressus). Das Ausschalten der metaphysischen Frage bedeutet die blinde Beharrung auf einer eigenen metaphysischen Position. Durch die Mechanik ("weil mechanisch ins Unendliche fort Bewegung nur aus Bewegung entspringt") wird das antike Bild eines vom ersten Beweger umschlossenen und belebten Kosmos zugunsten der Vorstellung eines unendlich zerstreuten Auseinanderseins aufgegeben, worauf das bekannte

Wort Pascals folgen mußte: "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie". Schelling selber kehrt zwar nicht so tief zur unmittelbaren Anschauung zurück, daß er wieder zum antiken Weltbild zu gelangen vermöchte (das vor seiner metaphysischen Ausarbeitung bei Aristoteles kein Bild war, sondern die Besinnung auf die Welt, die sich in der Anschauung unmittelbar zeigt), aber es ist ihm nichtsdestoweniger gelungen, von seiner Stelle innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik aus die verborgenen Voraussetzungen der Mechanik so radikal in Frage zu stellen, daß die Endlichkeit der unendlichen Natur sichtbar wird - und dies auf eine Weise, die an zwei Gestalten gerade vor dem Beginn der Neuzeit erinnert: an Cusanus und Bruno, deren Bild eines lebendigen Weltalls, in dem jeder Ort gleichermaßen als Zentrum gelten kann, von der nachfolgenden mechanischen Vorstellung einer unendlich zerstreuten Natur verschieden ist. Wie diese Denker sieht Schelling die Natur als endlich und unendlich zugleich, welche coincidentia oppositorum das lebendigste Aufeinanderbezogensein ihrer auseinanderstrebenden Kräfte bedeutet.

Ohne diesem Bezug weiter nachzugehen, kommen wir zum allgemeinen Weltbild der modernen Physik, wo wir als Erstes die Rückkehr zur Vorstellung der Begrenztheit des Universums bemerken. Dies zeigt sich vor allem anhand mathematischer Konstanten wie der einer obersten Geschwindigkeitsgrenze oder der des Energiequantums im atomaren Bereich. Die Anerkennung der Absolutheit der Geschwindigkeitsgrenze führt bei Einstein zur Überwindung der klassischen Galilei-Transformation, die die Geschwindigkeit z.B. eines von einem sich bewegenden System ausgehenden Lichtstrahls der Geschwindigkeit dieses Systems einfach hinzufügt. Wenn es aber eine oberste Grenze (Lichtgeschwindigkeit) gibt, dann ist entweder die Geschwindigkeit des Lichtstrahls nur noch auf das einzelne System selber zu beziehen, oder der Versuch, sie auf andere Systeme zu beziehen, führt zu den bekannten "Unanschaulichkeiten" der Krümmung des Raumes und des Inein-

anderfließens von Masse und Energie. Dabei wird die klassische Annahme eines archimedischen Punkts der objektiven Betrachtung - oder, was auf dasselbe hinausläuft, eines absoluten Koordinatensystems von Raum und Zeit - preisgegeben. Die Natur wird nicht mehr als eine Maschine vorgestellt, die unabhängig vom Ort des betrachtenden Subjekts durch eine objektive Zeit hindurchläuft, sondern sie wird nur noch von den jeweils verschiedenen Orten aus zugänglich, die selbst Teile ihres Gesamtgefüges sind. Dies bedeutet zugleich, daß die Annahme eines ins "x" ausgedehnten Raum- und Zeitsystems zugunsten der relativistischen Vorstellung eines in sich (oder genauer: um den besonderen Ort des betrachtenden Subjekts) gekrümmten Universums aufgegeben werden muß. Gegenüber der Vorstellung eines unendlichen Universums in der klassischen Physik findet man in der Relativitätstheorie die Vorstellung eines Universums, das zugleich unendlich und endlich ist. Es läßt sich fragen, ob eine philosophische Besinnung auf diese Theorie nicht zur Überwindung des wissenschaftlichen Versuchs, die Welt überhaupt als etwas Gegenständliches vorzustellen, führen müsse, d.h. ob die Relativitätstheorie nicht in sich den Anfang einer Wandlung über ihre eigene Grundlage hinaus bergen könne. Diese Frage nachzuvollziehen, fordert aber einen Blick in ein alternatives Seinsverständnis, das in der Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie angestrebt wird.

Die zweitgenannte Konstante der modernen Physik - das von Planck entdeckte Energiequantum - stellt eine ähnliche Grenze innerhalb der atomaren Struktur der Natur dar. Die Vorstellung des Atoms als eines kleinen Planetensystems, dessen Bestandteile durch mechanische Gesetzlichkeit aufeinander bezogen sind, wurde durch eine Theorie ersetzt, die kein mechanisches Modell zuläßt, durch die Theorie der Unstetigkeit des Energieprozesses. Diese Unstetigkeit besagt, daß der Prozeßcharakter der Natur im Grunde genommen nicht objektivierbar ist, da es unmöglich ist, verschiedene Momente eines atomaren Prozesses in einem kontinuierlichen Geschehen zusammenzufassen. Man spricht zwar von Elementarteilchen, ohne aber je sagen zu können, daß zwei Ereignisse einem bestimmten Teilchen zugeschrieben werden können. Kants Annahme, die Kategorien der Beständigkeit in der Substanz oder der

Kausalität als einer stets umkehrbaren Beziehung zwischen zwei aufeinander bezogenen Naturereignissen seien auf jede Dimension der Natur anwendbar, wird in der Quantenphysik aufgegeben, und soll doch, wegen der Setzung von statistischen Regelmäßigkeiten, für unsere Erfahrungswelt weiter gelten. Die Quantenphysik führt also zu einer Trennung der Betrachtung der Natur in ihrer ursprünglichen Produktivität von der der Natur als eines erfahrbaren Produkts, die der Trennung der natura naturata und natura naturans, welche Schelling im Anschluß an Spinoza als das Grundgefüge der Natur bezeichnet, analog ist.[1] Erst an der Grenze unserer Erfahrungswelt zeigt sich, nach der Vorstellung der Quantenphysik, der Riß der Nicht-Seiendheit, der allerdings notwendig ist, damit die wahrnehmbaren Qualitäten unserer Welt in ihrer Vielfalt erklärt werden können.

Wir finden also in der modernen Physik die Auffassung von der Endlichkeit der physikalischen Welt, eine Auffassung, die die Wendung von der Mechanik zur Dynamik darstellt. Diese Endlichkeit bedeutet allerdings nicht, daß das Universum ein Insel des Seins im unendlichen Meer des Nichts sei: Der Kernpunkt der wahren Dynamik liegt gerade darin, daß eben dieses Nichts stets ins Sein umschlägt, was soviel bedeutet, daß es eine Unendlichkeit von Welten geben könnte, wobei jede Welt als Welt doch endlich wäre. Die Grenzen des Weltalls der modernen Physik treten nach dieser Überlegung deutlicher hervor. Sie zeigen sich als die Grenzen nicht der Natur an sich, sondern der menschlichen Anschauung, insofern diese von einem bestimmten System elektromagnetischer Kräfte vermittelt wird. Die intime Beziehung zwischen Mensch und Welt ist die Hauptentdeckung der Quantenphysik und der Relativitätstheorie und stellt einen klaren Bezug zu Schellings Naturphilosophie dar. Aber wie im Folgenden gezeigt wird, hat Schelling gerade diesen Bezug ganz anderes verstanden.

---

[1] Dazu: Wilhelm Szilasi, "Die Beziehungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft", in: Philosophie und Naturwissenschaft, Bern und München 1961, S. 7-51. Im selben Band siehe auch: "Schellings Beitrag zur Philosophie des Lebens" und "Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens".

(2) Die Welt als Grenze der naturwissenschaftlichen Konstruktion

1. Die gemeinsame Wirklichkeitskonzeption der Naturphilosophie und der modernen Physik läßt sich mit einem Wort aus dem "Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799) belegen: "der Begriff des Seyns als eines Ursprünglichen soll aus der Naturphilosophie . . . schlechthin eliminirt werden" (III, 12). Das Sein wird also dynamisch aufgefaßt; es wird als die alles aus sich konstruierende Tätigkeit gedacht, die sich in keine ihrer Produkte verliert, weshalb man von dem Sein selbst nicht sagen darf, daß es ist. Das einzelne Sein kann "nur als eine bestimmte Form oder Einschränkung der ursprünglichen Tätigkeit angesehen werden" (III, 12) - eine Ansicht, die ihr Korrelat in der Feststellung der modernen Kernphysik hat, daß auch die stabilsten Teilchen (die Protonen etwa) in ihrem Entstehen aus einem Energie-Feld erfaßt werden müssen, daß es also auch dort "kein ursprüngliches Sein" außer der unbestimmbaren Energie des Sich-Schaffens gibt. Es ist aber natürlich klar, daß weder die Naturphilosophie noch die moderne Physik sich mit der Darstellung einer chaotischen Strömung von regellosen Umschwüngen begnügen können, oder wie Schelling es sagt: "Das Hauptproblem der Naturphilosophie ist nicht, das Thätige in der Natur (denn das ist sehr begreiflich, weil es ihre erste Voraussetzung ist), sondern das Ruhende, Permanente zu erklären" (III, 18). Schelling löst dieses Problem durch die Darstellung der absoluten Tätigkeit der Natur als einer sich-hemmenden Tätigkeit, die nur als solche gedacht werden kann, wenn das Wesen der Natur die Aufeinanderbezogenheit von absolut entgegengesetzten Tätigkeiten ist, d. h. wenn die ursprüngliche Struktur des alles aus sich bildenden, aber selber über das Seiende hinausliegenden Prinzips des Seins die Einheit einer nie zu vereinigenden Differenz ist - das Prinzip der Polarität. Das Permanente in der ruhenden Materie zeigt sich demgemäß nicht als ein beständiges Sein, sondern als ein beständiges Reproduciertwerden (III, 29).

Um dies zu erklären, reicht die Vorstellung nicht aus, daß entgegengesetzte Tätigkeiten einander beschränken können, denn jede Hemmung, die so gesetzt wird, muß auch stabil sein. Diese Stabilität erklärt Schelling daraus, daß die ursprüngliche Polarität auch am einzelnen Produkt wieder ausbrechen kann, so daß innerhalb des endlichen Produkts die Aufeinanderbezogenheit der entgegengesetzten unendlichen Tätigkeiten dieses zur ständigen Reproduktion treibt (III, 69f.). Die ursprüngliche Produktivität geht also über jedes bloße Produkt hinaus. Daß das Produkt sich erhalten kann, ist nur möglich, wenn das Produkt selbst produktiv ist: Es kann sich reproduzieren. Die Produktion, die in der Naturphilosophie beschrieben wird, hat mit jener technischen Produktion, die tote Objekte hervorbringt, schlechthin nichts zu tun.

Die Naturphilosophie untersucht Spannungen, die zwischen den Naturkräften entstehen. Die Spannungen werden durch Erzeugung des einzelnen Produkts nicht gelöscht; wenn dies der Fall wäre, würden die Produkte "nur erscheinend vorüberschwinden" (III, 19). Um der scheinbaren Beständigkeit des erscheinenden Phänomens willen müssen die Kräfte stets gespannt bleiben; sie werden nie dadurch vereinigt, daß sie in einem einheitlichen, gemeinsamen Produkt zusammengebracht werden, sondern sie müssen unendlich auseinandergehalten werden und machen deshalb einen unendlichen Streit aus, der "nicht in irgend einem einzelnen Produkt, sondern nur in einem Produkt, das immer wird, und nie ist, und in jedem Moment des Selbstbewußtseins neu erschaffen wird", enden kann (III, 20). Die Natur bezeugt einen unaufhörlichen und nie zur Ruhe kommenden Kampf, der nur durch die Erzeugung einer unendlichen Zeit vollbracht werden kann, und der von keinem Geist auszuhalten ist, außer dem, der in der Spannung so aufgeht, daß die ruhende Quelle der entgegengesetzten Tätigkeiten sich für einen Augenblick zeigt und den Widerstreit des Ganzen zur ruhenden Gestalt, d.h. zum Wort, bringt. Diese Bewegung des Geistes geschieht aber nur durch die vollkommene Trennung der Naturkräfte, die notwendig ist, damit

das verborgene, ewig in sich ruhende Bild der Einheit entschleiert werden kann. Die sich trennende Tätigkeit der Natur erweist sich als der Weg zur Offenbarung des verborgenen, weil in sich vollkommenen Wesens der Natur, ein Weg, der seinen Gipfel im Denken erreicht. In dieser Weise hat Schelling die Vernunft als Spiel der Natur betrachtet (III, 274) und so das Denken zur Besinnung auf seinen tiefen, unermeßlichen Ursprung in den unbewußten und sich nur langsam zum Bewußtsein entfaltenden Kräften der Natur gebracht.

Unter den Bezügen zur modernen Physik ist der Wichtigste die Auffassung der Einheit von Mensch und Natur. Dies zeigt sich in der Physik an der Entdeckung, daß es unmöglich ist, Naturphänomene zu betrachten, ohne sie gleichzeitig zu verändern, was zur Entkräftung der klassischen Form des Objektivitätsideals führt. Diese bekannte von Heisenberg entdeckte Unschärferelation ist besonders anhand der durch Instrumente vermittelten Forschung der subatomaren Teilchen zu bemerken und besagt z.B. die Unmöglichkeit, Ort und Impuls eines Teilchens gleichzeitig zu bestimmen, was bedeutet, daß es weiterhin unmöglich ist, je sicher zu sein, daß das "gleiche" Teilchen zweimal betrachtet wird. Dieses Problem ist ein Aspekt einer Zwiespältigkeit, die durch die ganze Quantenphysik hindurch geht und als Bohrs "Korrespondenzprinzip" bekannt geworden ist. Vor allem deutet diese Zwiespältigkeit darauf hin, daß der Physiker nur dann ein Experiment anstellen kann, wenn er die Gültigkeit der klassischen Kausalitätsvorstellung annimmt, auch wenn das Resultat seines Experiments zum Schluß führt, daß diese Vorstellung gegenüber der Struktur des atomaren Geschehens versagt. Das Prinzip ist weiter am zwiespältigen Modell der Materie offenkundig, wonach ihre Elemente sich einmal als Welle und einmal als Teilchen zeigen. Wenn man z.B. Licht durch einen Doppelspalt in einem Schirm hindurchströmen läßt, betrachtet man Interferenzerscheinungen, die bezeugen, daß Licht wellenartig ist und nicht aus Partikeln besteht. Wenn man aber den photoelektrischen Effekt (die Erregung einer Elektronenabstrahlung durch Strahlung des Lichts auf die Oberfläche eines Metalls) in Betracht zieht,

kann man mit ebensolcher Überzeugungskraft beweisen, daß Licht aus Partikeln (Photonen) und nicht aus Wellen besteht. Das Korrespondenzprinzip ermöglicht die Vereinigung dieser zwei sich widersprechenden Auffassungen, indem die verschiedenen Resultate des Experimentierens auf die verschiedenen Standpunkte unserer experimentellen Beobachtungsweisen zurückgeführt werden. Das Korrespondenzprinzip zielt nicht auf die ontologische Darstellung eines Widerstreits innerhalb der Materie als solcher, sondern wird eingeführt, um die Berechtigung entgegengesetzter theoretischer Perspektiven zu bestätigen. Was für uns die Welt ist, hängt also davon ab, wie wir die Welt betrachten wollen. Nach der Sicht der modernen Physik besteht die Einheit von Mensch und Natur darin, daß der Mensch die Natur nach dem Entwurf seines theoretischen Suchens bewerkstelligt. Das Versagen der traditionellen und der kantischen Kategorienlehre dem Forschungsfeld der Physik gegenüber bedeutet weniger das Hervorbrechen einer Eigenwilligkeit der Natur als die Auslieferung der Natur an die wechselnden Vorstellungen des menschlichen Wollens. Die Entdeckung einer einheitlichen Formel, in der die verschiedenen Kräfte der Natur als berechenbare Abwandlungen einer Urkraft gedeutete werden könnten, würde mehr als die Vollendung der Physik bedeutet: Sie würde zugleich die Möglichkeit und Gefahr mit sich bringen, daß der Mensch seine ganze Wirklichkeit zu steuern versucht.[1]

---

[1] Es gibt allerdings Physiker, die einen anderen Schluß ziehen, nämlich daß der Mensch in einem so nahen Verhältnis zur Natur steht, daß er auf den Versuch verzichten muß, diese zu beherrschen. Sie betrachten die Welt nicht als eine Schöpfung menschlicher Intelligenz, sondern die Intelligenz als eine Potenzierung des polaren Spiegelungsverhältnisses der Natur. Siehe z.B. Geoffrey Chew, "Bootstrap": A Scientific Idea?, in Science, Vol. 161, 1968. Nach Chew führt die konsequente Durchführung seiner "bootstrap hypothesis" über die Wissenschaft hinaus (Ebd. 765). Die Vorstellung, daß die moderne Physik an der Schwelle ihrer Vollendung steht und bald in ein andersartiges Denken umschlagen könnte, ist heute weit verbreitet, wie man z.B. dem Buch von C.F.v. Weizsäcker, Die Einheit der Natur, München 1971, entnehmen kann. Man muß sich aber darüber im klaren sein, daß es sich hier nicht

Die moderne Physik, obgleich sie die Endlichkeit des physikalischen Geschehens wieder entdeckt und das Weltbild der Mechanik dadurch überwindet, ist von sich her nicht imstande, den Sinn dieser Endlichkeit zu begreifen. Dieser ist nur aus der Endlichkeit des menschlichen Daseins selbst, aus ihrem Angewiesensein auf den dunklen Grund der sich aus einem unbegreiflichen und nie zu bezwingenden Anfang herausbildenden Natur, zu verstehen. Diese Endlichkeit bedeutet nicht bloß die Demütigung des Menschen, sondern auch seine Erhebung, indem sie auch die Endlichkeit der Natur erschließt, die in ihrem Angewiesensein auf das Bewußtsein und das Denken des Menschen besteht. Unsere Aufgabe ist es, diese doppelseitige Abhängigkeit klarer zu fassen.

2. Von dem Gesichtspunkt der Naturphilosophie aus versteht der Mensch die Natur nicht dadurch, daß er in ihr die Form seines subjektiven Bewußtseins entdeckt. Selbst dieses Bewußtsein ist die Entfaltung der eigenen Subjektivität der Natur. Es gibt eine Grenze der Konstruierbarkeit der Natur, die es unmöglich macht, die Natur als Form des menschlichen Verstands zu verstehen. Die Natur zeigt immer mehr als das, was der Mensch in ihr zu erkennen vermag. Die Grenze der Erkennbarkeit findet Schelling in den "ursprünglichen Qualitäten". Sie sind "das absolut Empirische unsrer Naturkenntniß, wovon keine Construktion möglich ist, und in Ansehung welcher der Naturphilosophie nichts übrig bleibt, als der Beweis, daß sie die absolute Grenze ihrer Construktion sind" (III, 294 - Vgl. auch III, 24). Die Qualitäten sind die unendlichen Negationen, die Hemmungspunkte des an sich nicht erfahrbaren (weil, wie oben gezeigt, selbst nicht seienden) Prinzips des Seins, das nur durch eine solche negative Bestimmung zur

---

um eine notwendige dialektische Umkehrung der Geshichte handelt, sondern daß der Mensch vor eine wesentliche Entscheidung gestellt wird. Wie Heidegger es 1969 schlicht sagte, ist die Entscheidung des Menschen am Ende der Physik: " - entweder sich einem ganz andern Verhältnis zur Natur zu öffnen; - oder, nachdem die Arbeit der Forschung abgeschlossen ist, sich in der bloßen gedankenlosen Ausbeutung der Entdeckung einzurichten" (Vier Seminare, Frankfurt 1977, S. 96).

Erfahrung gebracht werden kann. Sie selber schließen die Struktur der absoluten Tätigkeit in sich, indem sie als Prinzipien der Raumerfüllung nicht in den Raum eingehen: Schelling nennt sie deshalb die ursprünglichen "Aktionen" und seine ganze Lehre, im Anschluß an die Monadologie von Leibniz, die "dynamische Atomistik". Diese expliziert er mit Hilfe einer eingehenden Kritik an der traditionellen Atomistik und deren Annahme einer ursprünglich gesetzten Materie (III, 22 ff.). Man kann den Bezug hier zur modernen Energetik (der Auffassung, daß Materie eine große Konzentration von Energie - ein Feld eine kleinere - ist) nicht übersehen, aber gleichzeitig muß man sich den entscheidenden Unterschied vor Augen halten: Das ganze Anliegen der energetischen Physik ist es, die Umwandlungen der Energie von einer Form zur anderen auf eine Formel zu bringen,[1] während bei Schelling die Aktionen der verschiedenen Qualitäten "inconstructibel" und so durch keine Figuren auszudrücken sind (III, 24). Ihm geht es also nicht um ursprüngliche Gestalten, sondern um das ursprünglich Gestaltende, das hier in der Form einer bunten Mannigfaltigkeit von primitiven, in ihrer Entstehung nie zu erklärenden Aktionen gedacht wird.

Schelling sieht dabei die Notwendigkeit eines Ineinandergreifens der mannigfaltigen Aktionen, hebt aber hervor, daß diese systematische Einheit, die auf die absolute, zu beschränkende, Naturtätigkeit bezogen wird, nicht auf Kosten der Individualität der einzelnen Aktionen behauptet werden kann (III, 28). Ein solches Ineinandergreifen wird durch die Kohäsionskraft verständlich gemacht, die Schelling von der

---

[1] Werner Heisenberg stellt die moderne Physik in Abhebung von der Atomistik Demokrits und der mechanischen Physik als eine neue Form von Platonismus dar, die eine alles Geschehen steuerende Regel oder Urform zu entdecken versucht (a.a.O., S. 160 - 183). Dagegen ist es für Schelling die Aufgabe der Naturphilosophie (im Unterschied zur Transzendentalphilosophie), das Ideelle der Naturregelmäßigkeiten aus dem Reellen zu erklären (III, 272).

Anziehungskraft streng unterscheidet. Diese ist eine einfache und deshalb aus dem allgemeinen Gesetz der Schwere zu begreifende Kraft, während jene eine zusammengesetzte ist, deren Wirkungen unter keine Regel zu bringen sind, da sie gemäß der Natur ihrer Zusammensetzung mit immer verschiedenen Graden der Intensität wirkt. Demzufolge bildet die Kohäsionskraft eine endlose Reihe von Räumen statt einen einheitlichen Raum (III, 30). Von der Kohäsion der verschiedenen Aktionen ausgehend, zieht Schelling den Schluß, daß der ursprüngliche Zustand der raumfüllenden Natur das gestaltlose, flüssige Chaos des Feuers sein muß. Aber eben weil das Feuer alle Aktionen in sich vereinigt, wird es langsam auseinandergerissen, so daß Energie in Masse, das Flüssige ins Feste übergeht. Diese Trennung der Aktionen, das Brennen des Feuers, ist zugleich der Entstehungsprozeß von Gestalt. Schellings Meinung hier ist aber, daß auch die anscheindend einfachsten Elemente, die Metalle etwa, Naturkräfte in sich bergen (III, 37). Dort, wo die Kohäsionskraft ihre Trennung vollzieht und die starre Form des Eisens ergibt, findet Schelling die ursprünglichste Aktion - den Magnetismus, Inbegriff aller Polarität als der dynamischen Einheit in der Differenz. Aus dieser Kraft aussteigend, kehrt die Natur in die andere Richtung zurück bis sie wieder ins Feuer ausbricht: "So wie die Natur die absolut incomponibeln Substanzen durch Decomposition componibel macht, so wird sie umgekehrt die absolut indecomponibeln Substanzen wieder in den allgemeinen Kreislauf der Materie versetzen" (III, 38). Diese Vorstellung des allgemeinen Kreislaufs der Materie erinnert zwar an die modernen kybernetischen Modelle der allgemeinen Systemtheorie, aber mit dem entscheidenden Unterschied, daß die einander widerstreitenden Naturkräfte, in der Sicht der Naturphilosophie, von keiner Regel (von keinem Sollwert) gesteuert werden, sondern erst durch ihr Zusammenspiel die verschiedenartigsten Regelmäßigkeiten hervorbringen.[1]

---

[1] Vgl. Joseph L. Esposito, Schellings Idealism and Philosophy of Nature , London 1977. Esposito's Werk ist umfangreich und im einzelnen oft aufschlußreich, versucht aber so sehr die Aktualität der Naturphilosophie aufzuweisen, daß

Jede einzelne Aktion versucht sich in Freiheit zu setzen, um sich ihrer eigenen Natur gemäß weiter zu entfalten, wird aber durch das Eingreifen anderer Aktionen gehemmt. Wegen der unendlichen Vielfalt von Aktionen kommt die Natur nie in einem vollendeten Produkt zur Ruhe, sondern unterzieht sich einer unendlichen Reihe mißlungener Versuche. Sie kehrt immer wieder in ihren Anfang zurück, um aus ihm wieder nach Gestalt und Ruhe zu streben. Die Natur kann in der Tat nur deshalb Produkte bilden, weil sie nie in einem einzelnen Produkt das Gleichgewicht ihrer Aktionen erreicht: Ein solches Gleichgewicht würde nämlich die gegenseitigen Aktionen aufheben, so daß die Natur in die Ruhe des absoluten Nicht-Seins zurücksinken würde (III, 288). Weil sie aber eben diese Ruhe sucht, ist der Natur "überhaupt das Individuelle zuwider" (III, 50). Die ganze Natur trägt also eine Totenmaske. Schon in dieser frühen Ausarbeitung der Naturphilosophie wird der Grund zur späteren Feststellung gelegt, daß "das Tiefste der Natur" "Schwermut" ist (VII, 465). Wo die Natur anscheinend doch ein vollendetes Produkt erreicht hat, entzweit sie sich und erzeugt aus dieser Trennung eine neue Reihe von Produkten. Im Anorganischen ist dies das Geheimnis des Magnetismus und der Elektrizität, im Organischen das der Geschlechtstrennung und Reproduktion.

3. Es wäre ein vergebliches Bemühen, wenn wir hier versuchen wollten, die ganze Fülle der Naturphilosophie darzulegen. Deshalb fassen wir das schon Dargestellte zusammen, um den Unterschied zwischen Schellings System und dem der modernen Physik anhand eines einzigen Gedankens klar zu machen. Die Voraussetzung für jedes Denken, das sich mit dem Problem befaßt, warum es überhaupt die Natur gibt, muß ein absoluter Gegensatz innerhalb der ursprünglichen Identität sein. Die ganze Natur fällt innerhalb die Grenzen dieser Entzweiung,

---

das Eigentümliche an Schellings Seinsverständnis überhaupt nicht zur Sprache kommt. Auch bei Werner Hartkopf, Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik: Die Dialektik in Schellings Ansätzen zu einer Naturphilosophie, Meisenheim am Glan 1972, wird das Verhältnis der Naturphilosophie zur modernen Naturwissenschaft und besonders zur Kybernetik zu stark hervorgehoben.

die darin besteht, daß die ursprüngliche Identität zufolge ihrer Nicht-Differenzierbarkeit absolut in sich zusammengezogen werden muß und doch zugleich zufolge derselben auf keinen Ort beschränkt werden kann und demgemäß absolut außer sich ist: Weil es doch die Identität ist, die in sich und außer sich steht, werden die entgegengesetzten Pole der ursprünglichen Einheit so aufeinander bezogen, daß es zur unaufhaltsamen Produktivität einer unendlichen Reihe von Zwischengliedern kommt. Die absolute Identität ist als solche die Quelle aller Differenz. Konkret gesagt, liegt die ganze Natur innerhalb der Grenzen der in sich gezogenen Schwere und des außer sich strahlenden Lichts, wobei es wichtig ist, schon hier zu bemerken, daß das Licht auch selbst von dem allgemeinen Gegensatz bestimmt ist. Schelling führt dies auf eine "ursprüngliche Duplicität" zurück (II, 390), die die Newtonsche und die Eulersche Theorie des Lichts (als aus Teilchen oder Wellen bestehend) in eine Einheit zusammenfaßt (und dies der Entwicklung der Physik etwa ein Jahrhundert im Voraus) - (II, 386f.). Innerhalb des Spielraums zwischen Schwere und Licht zeigt sich die Mannigfaltigkeit der Aktionen, die wegen dieser Urspannung immer aus der Identität in das Sich-Zeigen der Qualitäten erhoben werden, was oben anhand der Beschreibung der zusammengesetzten Kräfte der Cohäsion und des Phänomens der Raumerfüllung dargestellt wurde. Die durch die Spannung eröffnete Mitte der Natur ist nicht die absolute Synthese der Entzweiung, weil die Entzweiung selbst eine absolute ist, so daß es nur zur relativen Indifferenz und d.h. zur Jeweiligkeit stets übergehender Scheinprodukte kommen kann (III, 310). Darin liegt der Bereich der spezifischen Differenz der Materie, die durch den dynamischen Prozeß, die Steigerung des Magnetismus zu den elektrischen und chemischen Wechselwirkungen, bestimmt ist. Diese Steigerung nennt Schelling eine Potenzierung. Sie beschreibt den Prozeß, in dem die einfache, substanzlose (und d.h. substanzerzeugende) Entzweiung des Magnetismus (+ und -) sich anhand der elektrischen Erscheinungen auf verschiedene Substanzen verteilt, um sich dann endlich im chemischen Prozeß als das Zusammenspiel und Ineinanderfließen eben dieser Substanzen zu zeigen (III,

316). Diese drei Schritte entfalten sich nicht als die Bewegung von Massen innerhalb eines vorgegebenen Raums, sondern als die Bewegung von ursprünglichen Aktionen, die erst aus sich Massen und Räume bilden. (Vgl. dazu Schellings Konstruktion der drei Raumdimensionen aus der Entfaltung dieser Potenzen in seiner "Allgemeinen Deduktion des dynamischen Processes" von 1800 - IV, 1-78.) Die Entgegensetzung der einfachen Aktionen schlägt in eine Entgegensetzung der aus ihnen entstandenen Produkte um - eine Steigerung der Komplexität zu einem immer leichter zu störenden Gleichgewicht, welche noch über den chemischen Prozeß hinaus in die Lebenserscheinungen hineinführt.

Schelling Versuch, hier die bildenden Kräfte in einem Zusammenhang zu fassen, hat, wirkungsgeschichtlich betrachtet, den Weg zur modernen Physik eröffnet. Die spekulativen Zusammenhänge der Naturphilosophie, die aus der Einsicht entstanden, daß die elektrochemische Dynamik nicht anhand der mechanischen Vorstellungen von ineinander strömenden Flüssigkeiten ausreichend erhellt werden kann, wurden durch die Entdeckung der elektromagnetischen Induktion von dem Schelling-Anhänger Oersted und seinem Nachfolger Faraday bestätigt und konkretisiert, - ein Sachverhalt, auf den Schelling in seinen Spätschriften selber hinweist.[1] Diese Entdeckung hat nicht nur die Elektro-Technik eingeführt, sondern auch die Wandlung der modernen Physik zu einer Feld-Dynamik ermöglicht, wobei der Raum nicht mehr als der Behälter von materiellen Massen, sondern als die durch die Spannung der die Materie selbst erst schaffenden Kräfte eröffnete Ortschaft zu denken ist, die als solche nicht von der spezifischen Art der Materie-

---

[1] Siehe vor allem die "Rede über Faraday's neueste Entdeckung" von 1832 (IX, 438-52) und die oben genannte "Darstellung des Naturprocesses" von 1843-44 (X, 303-90). Autoren wie Esposito, Hartkopf, und Szilazi (a.a.O.) heben diesen Bezug hervor, der auch als das Hauptforschungsergebnis von Gerhard Hennemann, Naturphilosophie im 19. Jahrhundert, Freiburg/München 1959, gilt. Vgl. außerdem Adolf Meyer-Abich, Naturphilosophie auf neuen Wegen, Stuttgart 1948. Für eine Beschriebung der wichtigen Rolle der Entdeckung Oersteds und Faradays in der Überwindung der mechanischen Physik siehe Albert Einstein und Leopold Infeld, The Evolution of Physics, New York/Cambridge 1938.

Verteilung abgetrennt werden kann. Eine weitere Entdeckung, daß das Licht aus elektromagnetischen Feldern besteht, liegt noch ganz im Geist der Naturphilosophie, auch wenn Schellings besondere Ableitung des Lichts aus dem chemischen (elektomagnetischen) Prozeß nichts direkt dazu beigetragen hat.

Dem modernen Versuch, eine einheitliche Feldtheorie zu entwerfen und so alles auf eine Weltformel zu bringen, widerspricht jedoch die oben dargestellt Grundstruktur der Naturphilosophie, die auf einer Diskrepanz zwischen dem Zusammenspiel von Schwere und Licht, das den allgemeinen Weltbau ausmacht, und den die Materie schaffenden elektromagnetischen Kräften beruht. Das größte Hindernis zu einer einheitlichen Feldtheorie - die Schwierigkeit (wie sie sich in der modernen Physik zeigt), die Schwerkraft auf eine Formel zu bringen, die auch die Kernkräfte und die elektromagnetischen Kräfte einbeziehen würde - war gewissermaßen von der Naturphilosophie vorweggenommen. Die Schwere ist die allgemeine Kraft, die auf jede Masse und Energie-Strahlung, ungeachtet deren spezifischer Eigenschaften, einwirkt - im Unterschied zu den elektromagnetischen Kräften, die allein auf Massen wirken, die nicht im elektromagnetischen Gleichgewicht stehen und daher eine bestimmte Ladung aufzeigen. So betrachtet, ist die Schwere, wie nach Schelling, der Ausdruck der Einheit des Seins, während die anderen Kräfte auf Trennung gerichtet sind. Ihrer Allgemeinheit wegen könnte man die Schwerkraft nur dadurch auf die gleiche Ebene wie die magnetischen und elektrischen Kräfte bringen, daß man eine weitere Trennung postulierte, derzufolge eine negative Schwere, in eine andere Dimension des Seienden eingreifend, zu denken wäre. Dieses Postulat würde aber keinen Ausweg bieten, insofern der Zusammenhang der beiden Sphären des positiven und des negativen Seienden (die polar aufeinander bezogen wären) nur durch eine höhere Schwere erhalten werden könnte, und so weiter ad infinitum. Schellings Einsicht in seinem "Entwurf" ist gerade, daß ein solches Gleichgewicht (und auf dieses kommt es im ganzen "Symmetrie"-Gedanken der modernen Physik an) grundsätzlich unmöglich ist. Wenn ein Gleichgewicht

einmal erreicht wäre, dann würde es die Vernichtung des Weltalls bedeuten. Die Bedingung des Seins ist ein alles durchwaltender Zwiespalt. "Es ist ohne Zweifel sehr begreiflich, daß die Reihe 1 - 1 + 1 . . . unendlich gedacht weder = 1 noch = 0 ist. Aber tiefer liegt der Grund, warum diese Reihe unendlich gedacht = 1/2 ist. Es ist Eine absolute Größe (= 1), die in dieser Reihe, immer vernichtet, immer wiederkehrt, und durch dieses Wiederkehren nicht sich selbst, aber doch das Mittlere zwischen sich selbst und dem Nichts producirt. - Die Natur als Objekt ist das in einer solchen unendlichen Reihe zu Stande Kommende und = einem Bruch der ursprünglichen Einheit, wozu die nie aufgehobene Duplicität den Zähler abgibt" (III, 289). Die Natur als das sich stets wandelnde "Mittlere" zwischen dem Sein und dem Nichts entzieht sich von selbst jedem Versuch, sie als ein Ganzes in eine feste Formel, d.h. in die Form der Beständigkeit, zu fassen. Die Entdeckung einer solchen Formel wäre sogar das Zeichen der vollständigen Vergessenheit dessen, was die Natur ist. Diese Vergessenheit könnte aber, da das Wesen der Natur das unfassbare Ereignis aus dem Nichts ist, die notwendige Bedingung dafür sein, daß die Natur sich in der vollen Macht ihres Werdens wieder zeigt. Ein fixes Wissen von dem, was aller Fixierung widerstrebt, wäre in der Tat eine Ungereimtheit. Die Vermutung liegt darum nahe, daß diese Vergessenheit selber zum Spiel der Natur, zu ihrem ewigen Tanz zwischen dem Nichts und dem Sein, hinzugehört.

Das Denken der Natur in ihrer Ganzheit ist aber auch das unleugbare Ziel der Naturphilosophie. Wenn dieses Denken sich dennoch aus der Besinnung auf das unfassbare Wesen der Natur entfaltet, muß es ein radikal anderes Denken als das der modernen Physik sein. Um den Unterschied schärfer hervortreten zu lassen, ziehen wir nun Schellings Kritik an Kants Dynamik hinzu. Nach Weizsäcker faßt diese Dynamik den Grundgedanken der modernen Physik in sich,[1] wodurch die Kritik von Schelling eine besondere Aktualität gewinnt.

---

[1] Carl Friedrich von Weizsächer, a.a.O., S. 405 - 427.

(3) Schellings Kritik an Kants Dynamik

1. Man könnte sich zunächst wundern, daß Weizsächer überhaupt Kants "Metaphysische Anfangsgründe" in Beziehung zur modernen Physik erörtert. Kant hat sich bekanntlich darum bemüht, eine Grundlage für die Physik Newtons zu schaffen, und gerade sie gilt in der modernen Physik als überholt. Wenn man die Kausalitätsproblematik hervorhebt, könnte man sogar fragen, ob die Quantenphysik nicht Kant widerlegt, indem sie das Versagen der Kausalitätsvorstellung anhand der nur statistisch in eine Einheit zu fassenden subatomaren Prozesse zeigt. Dagegen betont Weizsächer die Wichtigkeit des oben genannten Komplementaritäts- (oder Korrespondenz-)prinzips,[1] das besagt, daß es unmöglich ist, überhaupt Physik zu treiben, wenn nicht zuerst die Gültigkeit der klassischen Begriffe für unseren Anschauungsbereich (den Bereich, in dem wir unsere Experimente machen) angenommen wird. Um wissenschaftlich zu arbeiten, muß man demzufolge im Rahmen der kantischen Kritik bleiben, da dieser die Bedeutung einer wissenschaftlichen Erfahrung endgültig bestimmt. Das heißt, daß die moderne Physik, wenn sie z.B. gewisse subatomaren Vorgänge als aus dem Nichts entstehend und in das Nichts zurückkehrend deutet (wie nach der Vorstellung des Quantensprungs), trotzdem an der Begründbarkeit alles Geschehens für die Welt unserer Anschauung festhalten muß, und diese Begründbarkeit insofern auf die nicht anschauliche atomare Dimension beziehen muß, als man alle Vorgänge als Darstellungen einer zumindest statistischen Regel versteht. Das Komplementaritätsprinzip wäre in der Tat für Kant nicht verwunderlich und folgt gewissermaßen aus seiner Darlegung der Antinomien. Es ist von vornherein unmöglich, mit der Annahme bloß mechanischer Verhältnisse hinter das Phänomen der Bewegung oder hinter das Dasein der Welt zu kommen; diese Bewegung oder dieses Dasein jedoch einmal als gegeben vorausgesetzt, bestimmen nach Kant solche Verhältnisse die Struktur unserer Erfahrung.

In der zweiten Antinomie z.B. zeigt Kant, daß die von

---

[1] Weizsächer, Ebd., S. 424ff.

der Mechanik vorausgesetzte Atomistik widersinnig ist, daß die Materie also als unendlich teilbar gedacht werden muß. Aber weil es unmöglich ist, eine unendliche Reihe als vollendet zu betrachten, legt er dieser unendlichen Teilbarkeit eine bloß ideale Bedeutung bei (man kann teilen so weit, wie man will, aber die Natur an sich ist nicht so gegliedert),[1] während Schelling aus derselben Unmöglichkeit nicht das Beschränktsein der Materie (ihre Idealität) dem betrachtenden Subjekt gegenüber schließt, sondern das Beschränktsein der Materie überhaupt: Die Natur kommt also nie zum vollendeten Produkt, es gibt keine vollendete Zusammensetzung und die nach der Vorstellung Kants vom menschlichen Verstand vollzogene ist im Grunde genommen eine Täuschung, die abgeschafft werden kann und soll. Die Grenze der unendlichen Teilbarkeit liegt nicht im menschlichen Subjekt, sondern gerade in dem, was die unendliche Teilbarkeit ermöglicht - in der sich durch alle Teilungen durchhaltende Beständigkeit der Qualitäten, die nur aus der Subjektivität der Natur selbst zu verstehen ist (III, 22f.). Für Kant ist also die Unbestimmbarkeit der Natur nur dort zu treffen, wo diese die menschliche Erfahrung transzendiert, während für Schelling die Unbestimmbarkeit auch in der Welt unserer Erfahrung eingeht. Kants Begriff der Erfahrung schließt die Möglichkeit einer wahrhaft freien Tat aus; Schellings Begriff der Erfahrung setzt die Wirklichkeit einer freien Tat voraus.

Man könnte einwenden, daß auch bei Kant die Unbestimmbarkeit als ein Element unserer Erfahrung gilt. In der transzendentalen Ästhetik der ersten Kritik unterscheidet er die a priori gegebene Form von der a posteriori gegebenen Materie einer Erscheinung. Die erste fügt sich in die mathematisch

---

[1] Die moderne Physik findet zwar eine Art Grenze der Teilbarkeit der Materie, aber nicht indem man irgendwann auf ein kleinstes, undurchdringliches Teil kommt, sondern indem der Energie-Aufwand des Teilungsprozesses in die Masse der Teilchen eingeht, so daß die geteilten Teilchen noch größer als die ursprünglichen sind. Hier wird die Subjektbezogenheit der Teilbarkeit noch deutlicher als bei Kant.

voll zu gliedernden reinen Anschauungen von Raum und Zeit (die prinzipiell nichts anderes als ein cartesianisches Koordinatensystem ausmachen), während die zweite mit dem besonderen und nicht vorher zu konstruierenden Inhalt unserer Empfindungen gleichzusetzen ist. Das Programm der transzendentalen Ästhetik wird im ersten Teil der "Metaphysischen Anfangsgründe" unter dem Titel der "Phoronomie" durchgeführt, wo Kant die Materie nur als bewegbare mathematische Punkte behandelt, die in reine Anschauungen eingeordnet werden können. Im folgenden Teil aber - in seiner "Dynamik" - vollzieht er einen entscheidenden Schritt, der in der transzendentalen Analytik der ersten Kritik vorbereitet wurde: Er behandelt die Materie als das Prinzip der Raumerfüllung. Er versucht also eine erste Konstruktion dessen, was in der Empfindung gegeben wird und nicht aus der Form der reinen Anschauung abzuleiten ist, weil gerade dies die Anschauung erst erfüllt. Es geht dabei um die begriffliche Herausarbeitung der mathematischen Struktur der möglichen Kräfte, die durch ihr Zusammenwirken unserer Empfindung den Stoff liefern. Dieser Schritt ist es, der den Bezug zur modernen Physik aufzeigt. Dabei sollen aber zwei Einschränkungen hervorgehoben werden. Erstens bemüht sich Kant nur um eine Konstruktion der Qualitäten, insofern sie uns schon gegeben sind. Das Dasein der Raumerfüllung als solcher geht nicht in die Konstruktion ein: "Daß man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Foderung; denn sie heißen eben darum Grundkräfte, weil sie von keiner anderen abgeleitet, d.i. gar nicht begriffen werden können."[1] Und zweitens entwirft er zwar ein allgemeines Schema der begreifbaren Faktoren der spezifischen Kohäsionskräfte, hütet sich aber sonst, "über das, was den allgemeinen Begriff der Materie überhaupt möglich macht, hinaus zu gehen, und die besondere oder sogar spezifische Bestimmung und Verschiedenheit derselben a priori erklären zu wollen."[2]

---

[1] Kant, Metaphysische Anfangsgründe, S. 68 (A 61).

[2] Ebd. S. 84 (A 83).

Die erste Beschränkung teilt er mit der modernen Physik; die zweite aber - die Kant ausdrücklich nicht für eine a priori notwendige Beschränkung hält, sondern die er allein wegen der unüberschaubaren Komplexität der Sache setzt[1] - wird von der modernen Wissenschaft angesichts deren Erfolgs bei der Mathematisierung der chemischen Verhältnisse nicht mehr beachtet. Selbst der Unterschied bezeugt also die Abhängigkeit der modernen Naturwissenschaft von dem Seinsverständnis Kants, indem ihr Fortschritt mit der allgemeinen Behauptung Kants, "daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist",[2] übereinstimmt, und auch, indem sich der besondere Standpunkt Kants noch als wegweisend erweist, daß die Vorstellung von undurchdringlichen Körpern, die im leeren Raum durch mechanischen Stoß bewegt werden, aufgegeben werden soll - und dies trotz Beibehaltung der Maßeinheiten der Mechanik. Dies ist der Physik durch die Entwicklung des Feldbegriffs, der noch mit den Einheiten der Länge, der Zeit und der Masse (etwa: Zentimeter, Sekunde und Gramm) ausgedrückt wird, gut gelungen. Generell könnte man sagen, obwohl sicher nicht in einem wirkungsgeschichtlichen Sinne, daß die Physik in ihrer Suche nach einer universalen Weltformel das von Kant vorgeschriebene Programm aufnimmt, "durch die bloße Verschiedenheit und Anziehung alle Verschiedenheiten der Materie zu erklären."[3]

Daran können wir die Kritik von Schelling anknüpfen. Es ist jedoch angebracht, das Gemeinsame der beiden Philosophen, d.h. das, was Schelling von Kant gelernt hat, zuerst darzustellen. Die Gemeinsamkeit geht über die Kritik an der

---

[1] Ebd. S. 85 (A 84).

[2] Ebd. S. 14 (A IX). Die mathematische Forderung bedeutet nicht einfach, daß die Wissenschaft die Zeichensprache der Zahlen verwenden muß; wichtiger ist es, daß sie ihr Forschungsgebiet durch eine a priori entworfene, in jedem Moment durchsichtige Konstruktion eröffnen muß, wie nach Kant Galilei es getan hat, um "seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen" zu lassen (KrV, B XII).

[3] Ebd. S. 96 (A 101).

traditionellen Atomistik und über die positive Deutung des Stoffs als aus Grundkräften bestehend hinaus, und schließt die besondere Theorie der einander entgegengesetzten Kräfte ein. Kant und Schelling verstehen beide das Prinzip der Raumerfüllung als eine zurückstoßende Ausdehnungskraft, die sich aber, ohne die Entgegenwirkung einer anderen Kraft, ins Unendliche zerstreuen würde, so daß es gar nichts gäbe. Daher setzen sie eine beschränkende Anziehungskraft dagegen, die sich nicht wie die zurückstoßende Kraft unmittelbar auf unsere Sinne bezieht, zur Hemmung der ersten Kraft aber notwendig gedacht werden muß. Wäre diese dann auch als allein wirkend vorgestellt, würde sie sich ins Nichts des unendlich Kleinen verlieren.

Um dieses Verhältnis so einfach wie möglich zu formulieren, könnte man sagen, daß das Sein der Materie darin gründet, daß das Nichts einer absoluten Breite und das Nichts einer absoluten Eingeschlossenheit durch ihre wesentliche Selbigkeit in einem polaren Verhältnis so aufeinander bezogen sind, daß sie aus ihrer Entzweiung heraus zueinander streben und sich gegenseitig suchen, treffen und beschränken, und in dieser Weise die Vielfalt der Materie hervorbringen. Obgleich diese Formulierung von Kants Beschreibung aus nahelegt, wäre sie ihm doch zu gewagt, indem sie hinter die Grundkräfte zu kommen versucht, was, wie oben gesagt, nach Kant eben unmöglich ist. Nach Schellings Kritik ist Kants erster Fehler dies, daß er vom Produkt ausgegangen ist und, bloß analytisch verfahrend, aus ihm die Grundkräfte abstrahiert. Dagegen geht die Naturphilosophie "den gerade entgegengesetzen Gang. Vom Produkt weiß sie ursprünglich nichts, es ist für sie gar nicht da. Ursprünglich weiß sie nur von dem rein Produktiven der Natur" (III, 101). Methodisch unterscheidet Schelling seine Verfahrensweise weiterhin von der anscheinend ähnlichen der "Wissenschaftslehre": "Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellektuelle Anschauung . . . ich fordere aber außerdem noch die Abstraktion von dem Anschauenden in dieser Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Akts zurückläßt, welches an sich bloß Subjekt-

Objekt, keineswegs aber = Ich ist" (IV, 87f.). Was die Abstraktion von dem Anschauenden einer intellektuellen, d.h. objektlosen Anschauung überhaupt zurücklassen könnte, bezeichnet Schelling in einem 1827 geschriebenen Rückblick auf die Naturphilosophie zwar als das unendliche Subjekt, aber davon sagt er: "Das Subjekt, inwiefern es noch in seiner reinen Substantialität gedacht wird, insofern ist es noch frei von allem Sein, und obgleich nicht nichts, doch als nichts" (IX, 99). Kant fängt also mit dem vollendeten Produkt der Natur an und stellt die transzendentalphilosophische Frage nach der Bedingung der Möglickkeit dieses Produkts. Dagegen geht Schellings Denken von einer der Einbildungskraft entnommenen Vernichtung dieses Produkts aus (III, 14), eine Vernichtung, welche, näher gedacht, nur aus der ursprünglichen Zeitlichkeit des Seins zu verstehen ist; er versucht von daher, den Weg zu verfolgen, den die Natur selbst in ihrem großen Gang fortgegangen ist. Deswegen betont er auf der ersten Seite des "Entwurfs" mit solcher Entschiedenheit die ontologische Differenz zwischen etwas "von dem man sagen kann, daß es i s t" und dem "S e i n s e l b s t" von dem man "niemals sagen (kann), daß es i s t"(III, 11).

Der zweite Aspekt von Schellings Kritik ist im ersten begründet. Er betrifft die Kohäsionskräfte und die aus ihnen hervorgehenden Qualitäten der Erscheinungen. Aber ohne wie Kant einfach seine Vorsicht zu äußern, bestimmt Schelling die Qualitäten als das, was schlechthin nicht konstruierbar ist (III, 24ff. und III, 295ff.). Dadurch wird der Sinn der ganzen Naturphilosophie entschieden. "Die Qualität", schreibt er, "ist Aktion, für die man kein Maß hat als ihr Produkt selbst . . . die Aktion selbst, abstrahirt von ihrem Produkte, ist nichts . . . . Man kann also nicht erwarten, in das Innere jener Aktion selbst einen Blick thun und die Größe (den Grad) der Aktion etwa durch mathematische Formeln bestimmen zu können . . . . Die Naturphilosophie hat weiter nichts zu thun, als daß sie das unbedingt-Empirische in diesen Aktionen anerkennt. Denn der Empirismus zur Unbedingtheit erweitert ist ja Naturphilosophie" (III, 24). Es kann also "gar nicht von

einer transcendentalen, sondern lediglich von einer empirischen Construktion der Materie die Rede seyn" (III, 27). Der Versuch, eine mathematische Konstruktion der Natur durchzuführen, scheitert daran, daß sich einer solchen Konstruktion gerade das entzieht, was das Wesentliche der Natur ausmacht: Das Sich-Zeigende der Qualitäten. Diese versteht Schelling zwar von den Naturkräften her (Farbe, Geschmack, usw. sagt er, werden nur durch Elektrizität und chemische Aktionen "sensibel" - III, 295), aber diese Kräfte sind ursprünglich reine Intensitäten, die keine Ausdehnung haben und folglich gar nicht gemessen werden können. Damit setzt er sich über einen anderen Grundsatz Kants hinweg, der besagt: "Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache."[1] Daß dies nicht wahr ist, d.h. daß die Natur so etwas wie eine Seele hat, die sich grundsätzlich jedem Versuch, sie unmittelbar zu fassen, entzieht, macht das Entscheidende an Schellings Seinsverständnis aus. Während nach Kant nur das Meßbare als Seiendes gelten kann, hat nach Schelling der Bereich des Meßbaren zwar ein Sein, aber nur in einem abgeleiteten Sinne.

Darauf muß näher eingegangen werden. Die von Schelling oft wiederholte Kritik, daß die qualitative Verschiedenheit der Materie sich nicht aus bloß quantitativen Verhältnissen der Attraktiv- und der Repulsivkraft ableiten läßt, hat zwei Seiten: einerseits, daß die Qualitäten selber sich einer solchen Betrachtung entziehen und andererseits, daß diese Betrachtung nie hinreichen kann, um zu erklären, woher die Veränderung der Verhältnisse kommt. Hinsichtlich des ersten Punkts kann die Naturphilosophie nichts weiter tun, als sich so streng wie möglich anhand der Phänomene zu prüfen (III, 20 und IV, 96), während der zweite Punkt zur Potenzenlehre führt. Die Wichtigkeit der empirischen Prüfung zeigt sich am Beispiel der Wärmestrahlung. Weder Schelling noch Kant akzeptieren die mechanische Erklärung der Wärme, die diese als ein rein arithmetisches Problem betrachtet und z.B. fragt, wieviel Wärmestoff durch die Poren eines bestimmten Stoffs

---

[1] Ebd. S. 109 (A 119).

aufgenommen wird und bei wie großer äußerer Hitze. Statt dessen betrachten die beiden Philosophen die Wärme eines Dings als eine zurückgestoßene Wärme und schließen daraus, daß es eine Kraft innerhalb des Dings gibt, aus der die Strahlung erklärt werden kann. Aber weil Kant nur zwei Kräfte anerkennt, die attraktive, die er mit der Schwerkraft identifiziert, und die repulsive, und weil er jede Qualität als zurückführbar auf verschiedene meßbare Grade der Verhältnisse dieser betrachtet, hat eine kantische Erklärung (wie die von Eschenmayer) keine andere Möglichkeit, als die Qualität (z.B. der Wärme) in ein Verhältnis zur Masse und zu den "Dichtigkeitsgraden" des Dings zu bringen. Aber nach Schelling gibt es einfach kein konstantes Verhältnis; die Kohäsionskräfte lassen sich auf die Schwerkraft nicht zurückführen. Verschiedene Elemente dehnen sich durch Erwärmung und strahlen eigene Wärme aus, aber in keinem klaren Verhältnis zu ihrem Gewicht oder ihrer Dichte. (Der Begriff eines Quantensprungs wurde entwickelt, um gerade solche Schwierigkeiten zu beseitigen und die mathematische Erklärung zu retten.)

Uns geht es an diesem Beispiel vor allem um Schellings Behauptung, daß die Natur ihre eigene Gesetzgeberin sei, so daß die Naturphilosophie immer empirisch bestätigt werden müsse (IV, 96). Seine eigene Erklärung solcher Qualitäten wie Wärme ist aber auch interessant. Er sieht ein, daß ein bestimmtes Element immer eine bestimmte Reaktion auf Erwärmung zeigt. Er leugnet nur, daß diese Reaktion auf eine mathematisch klärbare Struktur zurückgeführt werden kann. Statt dessen versucht er selbst, diese Reaktionen durch die "Grade der Erregbarkeit" (II, 419) einer Materie zu erklären, welche eine Verwandtschaft zwischen der inneren und äußeren Kraft voraussetzt. Bei ihm wirken die Erwärmung und das Licht - z.B. der Sonne auf die Erde - dadurch, daß sie verwandte Kräfte, die in der Erde ruhen, erwecken und sie aus dem Verbundensein im Dunklen der Schwere befreien.

Das Positive des Lichts löst also die Kräfte der durch die Schwere zusammengezogenen Materie, so daß die in der Indifferenz verlorene Potenz sich von neuem entzweien kann.

Die erste Stufe ist der Magnetismus, wo die Entzweiung immer wieder in die Indifferenz zurücksinkt, weshalb die Pole nicht wie in den elektrischen Erscheinungen getrennt werden können, sondern immer in einer Einheit aufeinander bezogen sind. Die Erhebung aus dieser geht über die vollendete Entzweiung in der Elektrizität bis zur Stufe einer höheren, potenzierten Indifferenz im chemischen Prozeß. Dieser erzeugt Licht und Wärme, wodurch sich der ganze Stufengang im Kreis bewegt. Entscheidend dabei ist, daß die ursprüngliche Erhebung des dynamischen Prozesses aus der Schwere nicht von einer zur Materie gehörenden Expansionskraft her verstanden werden soll. Sie ist eine Verwandlung der Kontraktionskraft selber, eine Verwandlung, die aus der offenen Breite des Lichtwesens entspringt. Sie geschieht nicht durch Einwirkung einer zwingenden Kraft, sondern ist die sanfte Klärung der verborgenen Kräfte, die in dem offenen Raum zwischen dem Lichtwesen und der in der Finsternis verschlossenen Materie alles auflockert und belebt. Das eigentlich Bewegende in der Naturphilosophie ist also der offene Raum zwischen Himmel und Erde, den Schelling auch als Quelle des Lebens bezeichnet:[1] "Der Lebensquell der allgemeinen oder großen Natur ist . . . die Copula zwischen der Schwere und dem Lichtwesen; nur daß dieser Quell, von dem alles ausfließt, in der allgemeinen Natur verborgen, nicht selber wieder sichtbar ist" (II, 374). Um diese Quelle sichtbar werden zu lassen, muß das geheime Band zwischen Himmel und Erde entfaltet werden, was im organischen Bereich geschieht. Dazu bedarf es einer "Spontaneität", die "noch in die Sphäre der Natur" fällt; "es ist das Licht, der Sinn der Natur, mit welchem sie in ihr begrenztes Inneres sieht, und der die im Produkt gefesselte ideelle Thätigkeit der construirenden zu entreißen sucht. Wie jene der Tag, so ist diese (die construierende) die Nacht, jene das Ich, diese das Nicht-Ich der Natur selbst" (IV, 103). Aus dieser Spontaneität - aus diesem Ich-Sein der Natur selbst - läßt sich weiterhin verstehen, daß es - wie Schelling schreibt - "unmöglich" ist, "die Construktion des organischen und anorgischen

[1] Vgl. J. Habermas, Diss., a.a.O., S. 149.

Produkts auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen" (III, 325). In dieser gesteigerten Diskrepanz liegt die eigentümliche Bedeutung der frühen Potenzenlehre.

2. Wir haben gesehen, daß nach Schelling das Licht die volle Duplizität zwischen der expansiven und der attraktiven Kraft (zwischen Welle und Teilchen) in sich schließt. Jetzt ziehen wir die Konsequenz daraus. Die expansive oder akzelerierende Kraft ist, in ihrer Uneingeschränktheit gedacht, das Prinzip des unendlichen Raums. Dagegen führt die uneingeschränkte retardierende Kraft in das absolute Ineinandersein, was Schelling im Anschluß an Kants transzendentale Ästhetik als das Prinzip der Zeit versteht. Die beiden Kräfte zusammen gedacht, ergeben eine mit endlicher Geschwindigkeit fortschreitende Evolution des Raumerfüllens, woraus das Lichtwesen deutlich erkannt werden kann.[1] Damit erfaßt man das Ursprüngliche der Natur - das Sich-Bewegende; aber man wird unmöglich zeigen können, wie es zu einem für alle Zeit fixierten Produkt kommen kann: "Die Kraft also, wodurch eine absolute Grenze der Evolution, eine Bestimmtheit des Produkts für jeden Moment des Raums in die Natur kommt, muß eine von der Kraft, welche nur die Geschwindigkeit der Evolution und die Bestimmtheit des Produkts für jeden Moment der Zeit bestimmt, verschiedene und unabhängige Kraft seyn. / Es ist aber keine Kraft, durch welche eine ursprüngliche Grenze in den Raum gesetzt würde, als die allgemeine Schwerkraft. Es muß also zu jenen beiden Kräften diese als die dritte, wodurch erst die Natur ein permanentes und für alle Zeit fixirtes Produkt wird, hinzugefügt werden" (III, 264). Gegenüber Kants Konstruktion der Natur aus zwei Kräften finden wir bei Schelling

---

[1] In der Identitätsphilosophie beschreibt Schelling zwar das Licht als das Prinzip einer absoluten Mitteilung, aber insofern es nur aufgrund der ihm entgegengesetzten Schwere zur Erscheinung kommt, ist das Licht, das uns erscheint, immer von einer endlichen Geschwindigkeit. Diese weiß Schelling (vermutlich nach der experimentellen Betrachtung von Roemer) noch näher zu bestimmen: "Gesetzt . . . , daß das Licht, das jetzt eben bei uns anlangt, dasselbe ist, das vor weniger als acht Minuten von der Sonne ausstrahlte . . ." (II, 387).

also eine dritte hinzugefügt. Dies hat viele Folgen, deren augenscheinlichste die ist, daß das auf die innere Anschauung bezogene Moment der Zeitlichkeit - das Kant auf die Seelenlehre beschränkt und so ausdrücklich von der Möglichkeit einer mathematischen Darstellung und damit einer wahren Wissenschaft ausschließt[1] - in die Betrachtung der Natur eingeholt wird, mit dem Resultat, daß die Naturphilosophie eine entscheidende geschichtliche Struktur gewinnt.

Diese Struktur wird noch deutlicher, wenn die Folgen der Unterscheidung der zur allgemeinen Konstruktion der Materie notwendigen Attraktivkraft von der erst im nachhinein wirkenden Schwerkraft aufgedeckt werden. Nach dem bisher Gesagten sollte es klar sein, daß diese Unterscheidung notwendig ist, um Platz für die spezifischen Qualitäten der verschiedenen Stoffe zu schaffen. Als Beispiel erkennt man leicht, daß innerhalb unseres Sonnensystems die Schwerkraft zwar die besondere Stellung eines Planeten, aber nicht die besondere Beschaffenheit seiner Atmosphäre oder die Art seiner Krustenbildung bestimmt. Dies bezeichnet Schelling als das Problem des Kohäsionsprozesses, wobei die große Spannung zwischen der Dichte eines schweren Metalls und der eines leichten Gases gemeint ist, eine Spannung, die offensichtlich mit dem Verhältnis der Attraktionskräfte zu den Expansionskräften zusammenhängt und doch ebenso klar von der Einwirkung der allgemeinen Schwere unabhängig bleibt. Schellings Versuche im Rahmen seiner Identitätsphilosophie (besonders in den "Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie" von 1802), die spezifische Beschaffenheit der Planeten durch den Bezug zum magnetischen Prozeß des Sonnensystems aufzuhellen, widersprechen zwar der Einsicht, die er in den früheren Schriften "Weltseele" und "Entwurf" gewann, wonach eine Konstruktion der Qualitäten unmöglich ist, machen aber dennoch, durch die Problemstellung, die Notwendigkeit einer Trennung der Schwerkraft und der Attraktivkraft überzeugend.

Die gegenseitige Unabhängigkeit dieser Kräfte schafft den

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe, a.a.O., S. 16 (A XI).

Spielraum, aus dem der Natur eine geschichtliche Struktur erwächst. Aus der Entgegensetzung der Attraktion und der Expansion, die aus der eigentümlichen zwiespältigen Struktur des Nichts abgeleitet werden kann (wobei die "Struktur des Nichts" das Nicht-Sein des Nichts, d.h. das Sein des Seienden besagt), geht das sich frei bewegende Lichtwesen hervor. Dieses Wesen ist das einzige, hinter das man nicht zurückfragen kann, insofern alle Negation zum Ort seiner freien (weil nichts hinter sich habenden und daher unbedingten) Herkunft führt: Es ist das Ewige in der Natur. Aber wie Schelling sagt: "Die Materie manifestirt sich nur durch die Schwere, eine imponderable Materie mag seyn, aber sie manifestirt sich nicht" (III, 267). Das Lichtwesen lichtet also nicht, wenn ihm nicht die nicht ableitbare, sondern einfach - "magisch" - hinzukommende Schwere entgegengesetzt wird. Schelling spricht in der "Darstellung meines Systems der Philosophie" von 1801 dieses Verhältnis sehr deutlich aus: "Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum Existens ist Schwerkraft. / Denn A und B als seyend in dem primum Existenz . . . sind Attraktiv- und Expansivkraft . . . Die Kraft aber, durch welche diese beiden als seyend und als immanenter Grund der Realität des primum Existenz gesetzt werden, ist Schwerkraft" (IV, 146). Das Ereignis dieses Grundes zur Erscheinung des Lichtwesens ist selber nicht weiter zu begründen. "Es ist . . . ersichtlich, wie unmöglich es sey, die Schwerkraft als Schwerkraft ergründen oder in der Wirklichkeit darstellen zu wollen, da sie als die absolute Identität gedacht werden muß, nicht insofern diese ist, sondern insofern sie der Grund ihres eigenen Seyns, also selbst nicht in der Wirklichkeit ist" (IV, 147). Wie in der Spätphilosophie Schellings das Problem des Anfangs der Geschichte - des Abfalls des Menschen aus der Einheit mit der Natur - behandelt wird, so steht schon in der Naturphilosophie analog das Problem des Anfangs der Erscheinung der Natur im Zentrum. Der Anfang ist das Dunkelste aller Dinge.

Die Expansivkraft bildet also den Raum, die Attraktivkraft die Zeit. Sie vermittelnd, bezieht sich die Schwerkraft

als solche weder auf Raum noch Zeit; sie ist die Tendenz des Zurücksinkens in die Indifferenz beider. Als solche gehört sie nicht der Materie als Materie an, sondern ist der unbegründbare Grund (der selbst in Dunkelheit geschlossen ist) ihrer Erscheinung. Als das geheime Band zwischen Raum und Zeit ist sie die Bedingung des scheinbar bleibenden in der Natur. Wo sie herrscht, wird die ursprünglich dynamische (sich-bewegende) Materie zu einer toten, trägen. Diese birgt doch Bewegungskraft (elektromagnetische Potentialität) in sich, die von einer mächtigen Licht- und Wärmequelle wieder erweckt werden kann. So kommt es nie zur völligen Indifferenz, so steht die Schwere immer im Zwiegespräch mit dem dynamischen Prozeß, was darauf hinführt, daß es "nicht Eine Schwerkraft nur, sondern . . . wenigstens Schwerkräfte" im Universum gibt (III, 113). Insbesondere ist nach Schelling die Schwere durch die Materienverteilung bedingt, die selbst wiederum vom allgemeinen Prinzip der Polarität (daß das Geeinte sich entzweit, und das Entzweite sich einigt), d.h. dem allgemeinen Magnetismus abhängig ist. Die Abhängigkeit der Schwere von dem dynamischen Prozeß bedeutet, daß der Grad der Intensität nicht konstruiert werden kann, daß, wie Schelling im "Entwurf" sagt, sie nur empirisch - aus der "Geschichte der Weltbildung" - zu bestimmen ist (III, 114). Das Auftauchen dieses geschichtlichen Moments bedeutet weiterhin, daß die Annahme der Gleichartigkeit jedes Zeitmoments und jedes Raums, die eine notwendige Voraussetzung der experimentellen Physik ist, preisgegeben wird (Vgl. III, 104-27). In deutlicher Abhebung von Newton und Annäherung an Aristoteles schreibt Schelling: "Die Schwerkraft ist also nicht für den höheren und subalternen Weltkörper dieselbe, und es ist so viel Mannichfaltigkeit in der Centralkräften der Attraktion als in ihren Bedingungen" (III, 314).

Diese topologische Ansicht könnte man durch Hinweis auf Einsteins allgemeine Relativitätstheorie auf der Ebene der modernen Physik zu rechtfertigen versuchen. Ein solcher Versuch scheint aber - besonders angesichts der Kritik Schellings an dem mathematischen Ansatz der modernen Naturwissenschaft

(wie diese von der kritischen Philosophie Kants begründet ist) - grundsätzlich verfehlt zu sein. Einstein hat die "letzten Substanzen" von Raum und Zeit in reine Funktionsverhältnisse aufgelöst und dabei den Schritt ins absolut Unanschauliche vollzogen. Sein physikalisches System hat viel mehr mit dem Ideal der mathesis universalis von Leibniz als mit Schelling zu tun. Schellings Naturkonzeption enthält zwar als Grundmoment das Prinzip der unbedingten Naturproduktivität, das über jede sinnliche Anschauung hinausweist, aber dies nur, um den Weg zur Anschauung des lebendigen Naturprozesses wieder freizulegen. Die Natuphilosophie führt auf die Anschauung der Quelle des Lebens selbst, der offenen Mitte zwischen Erde und Himmel, worin jede dynamische Bewegung sich entfaltet. Sie versteht das Denken selbst von dieser Quelle her, was bedeutet, daß die Form der autonomen Selbst-Setzung, die nach Kant und Fichte das Denken bestimmt, nicht mehr ausreicht, um sein Wesen auszudrücken. Um den Weg des unbewußten Schaffens der Natur weiter zu verfolgen, kommen wir jetzt zur Lehre vom Organischen.

(4) Die Grundauffassung des Lebens

Es wurde schon hervorgehoben, daß es nach Schelling unmöglich ist, "die Construktion des organischen und anorgischen Produkts auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen" (III, 325). Der Grund dafür ist, daß sich in der anorganischen Welt die ursprüngliche Produktivität der Natur in der Bildung der Körperwelt zu erschöpfen scheint, oder genauer gesagt, das Resultat der in der höchsten Potenz wieder aufgebrochenen Produktivität des chemischen Prozesses eine Reihe von scheinbar fixierten chemischen Substanzen ist. Eine chemische Reaktion geht aus der Verschiedenheit der elektrischen Beschaffenheit dieser Substanzen hervor, um eben diese Verschiedenheit durch Bildung von neuen Kombinationen aufzuheben, während im Lebensprozeß die Verschiedenheit immer wieder hergestellt wird, so daß es nie zur Indifferenz einer trägen Substanz kommen kann. Was im Lebensprozeß geschieht, ist also dasselbe,

was im Ganzen der Natur geschieht, wo die Bildung der Naturprodukte immer wieder neue Differenzen auftreibt, die die Bewegung und Produktivität anfachen und so das Ganze in der kreisenden Bewegung des In-Sich-Zurückkehrens unterhalten. Es ist der allgemeine Organismus der Natur, der das Organische und das Anorganische in der Einheit einer Welt verbindet (III, 144), wodurch es sich verstehen läßt, wie Schelling den Ursprung des Lebens mit dem der ganzen Natur gleichsetzt (III, 160). Dieser gemeinsame Ursprung ist aber selbst - und dies ist für das Verständnis des Organischen ausschlaggebend - nicht mehr objektiv zu erkennen: "Es ist etwas absolut Nicht-objektives. Aber absolut nicht-objektiv kann nur das seyn, was selbst Ursache alles Objektiven, d.h. Ursache der Natur selbst ist" (III, 219).

Das Wachsen des Organischen aus dem Anorganischen ist nicht bloß eine weitere Entwicklung des letzteren, etwa eine kompliziertere Zusammensetzung der chemischen Elemente, sondern es ist eine Entfaltung und ein Zusammenspiel der Naturkräfte, das durch seinen Fortschritt das Ursprüngliche der anfänglichen Produktivität ans Licht erhebt. Die Entwicklung vorwärts ist zugleich ein Schritt zurück in das Erste der Natur, in jenen unfaßbaren und unergründlichen Grund ihres Entstehens. Darin liegt der Schlüssel zur organischen Beschaffenheit der ganzen Natur verborgen. Diese Bewegung ist nicht nur zum Verständnis der organischen Lehre, sondern zum Gesamtverständnis der Philosophie Schellings entscheidend. Es ist zum Beispiel eine Grundposition seiner späteren Schriften - eine Position, die sich sehr deutlich anhand des Übergangs von der negativen zur positiven Philosophie zeigt -, daß das Letzte, das Vollkommenste, eigentlich das Erste ist. An dieser Stelle ist es angebracht, kurz zu zeigen, wie diese Bewegung das Verhältnis der Naturphilosophie zur modernen Genetik bestimmt.

Die Potenzen der Raumerfüllung werden von der allgemeinen Spannung zwischen der Schwere und dem Lichtwesen über die Stufen der Länge, der Breite, und der Tiefe entfaltet. Das Produkt dieser Konstruktion ist der drei-dimensionale Körper. Nach einer vereinfachten Fassung der Potenzenlehre könnte man

den Körper wiederum als monadischen Punkt betrachten, der sich durch drei Dimensionen, etwa in der Kristallisation, in der Pflanzenwelt und im tierischen Leben entfaltet, mit dem Resultat, daß der ursprüngliche Weltbau in immer engere und mehr unbeständige und angreifbare Kreise zusammengezogen wird. Überdies wäre dieselbe Struktur in jedem Schritt der Entwicklung weiter aufzuweisen, wie etwa in der Entfaltung eines Pflanzenstengels (Länge) über die Bildung der Blätter (Breite) bis zur Zusammenziehung der beiden in der Gestaltung einer Knospe. Durch solche Entwicklungsstufen wird die Idee der Evolution nahegelegt. So schreibt Schelling: "Es ist nur Ein Produkt, das in allen Produkten lebt. Der Sprung vom Polypen zum Menschen scheint freilich ungeheuer, und der Uebergang von jenem zu diesem wäre unerklärlich, wenn nicht zwischen beide Zwischenglieder träten. Der Polyp ist das einfachste Thier, und gleichsam der Stamm, aus welchem alle anderen Organisationen aufgesproßt sind" (III, 54).

Schelling schwankt mit der näheren Bestimmung der Evolutionsidee. Er hebt "die innere Verwandtschaft aller Organisationen als gemeinschaftlicher Abkömmlinge eines und desselben Stammes" hervor (daher die starke Betonung auf die Wichtigkeit der vergleichenden Anatomie), ist aber darauf bedacht, die Idee einer eigentlichen historischen Entwicklung als eine bloße "Möglichkeit" zu bezeichnen (III, 64). Er geht in der Erklärung der großen Mannigfaltigkeit der Rassen und der Individuen innerhalb derselben Gattung konsequenter vor. Diese führt er auf "ein Spiel der Natur" zurück (III, 58), in dem der Bildungstrieb hinsichtlich der Richtung seiner Entwicklung als frei gedacht werden muß (III, 56). Die Individuen gehen aber stets zugrunde, während die Gattung bleibt. Die Beständigkeit der Gattung folgt aus einer Hemmung der ursprünglichen Naturtätigkeit durch die Trennung der Geschlechter, die zwar immer nach Einigung streben, aber nur dieselbe Trennung ins Unendliche weiter erzeugen.

Wegen der unberechenbaren Mannigfaltigkeit der Individuen innerhalb einer Gattung übt Schelling Kritik an der Präformationstheorie von Leibniz und faßt alle organische

Bildung unter der aristotelischen Kategorie der Epigenese (III, 61). Nach dieser entspricht die Entwicklung der Individuen innerhalb der Gattung der Differenzierung von Teilen innerhalb eines einzigen Organismus. Nach Leibniz sind die Teile schon im Keim einbegriffen, während nach Schelling nur die Richtung oder die Anlage der Entwicklung vorher bestimmt ist, so daß die individuelle Gestalt jeweils eine neue Bildung ist. Die Bildung entsteht aus einer Erregung, die den Schein der Freiheit mit sich bringt und durch die "das Produkt zum Produkt einer höheren als der bloß chemischen Potenz erhoben wird" (III, 62).

Bevor wir den Begriff der Erregung weiter erläutern, kann ein erster Vergleich zur modernen Genetik gezogen werden. In der genetischen Theorie wird der Weg von Leibniz weiter begangen, aber mit einigen Unterschieden. Die Präformation wird nicht mehr als eine latente Differenzierung gedacht, sondern gemäß der DNS-Theorie als das Vorausgehen eines diese Differenzierung steuernden Informationspaketes. Die Informationen werden nicht einseitig im Ei oder im Samen, sondern in beiden zugleich gelagert, so daß jeder neue Organismus aus einer Mischung entsteht. Es gibt überdies sogar die Möglichkeit einer völligen Mutation der Informationen. Diese Unterschiede ergeben mehr Platz für eine Art von Epigenese in der Entwicklung eines Embryos oder im allgemeinen organischen Wachstum. Ein anderes Moment wird auch erkannt, wodurch individuelle Merkmale geprägt werden können. Dieses liegt in der Anpassungsfähigkeit eines Organismus an eine bestimmte Umgebung, eine Fähigkeit, die nur durch die Einführung eines spielenden Faktors denkbar ist.

Dies aber alles zugestanden, hält die moderne Genetik noch an den Prinzipien von Leibniz fest, die sich aus seinem Ideal der mathesis universalis herleiten. Der Spielraum zwischen Organismus und Umgebung, aus dem das Individuelle entstehen kann, wird selber unter Systembegriffe, wie den des kybernetischen Regelkreises gebracht.[1] Dies kann als eine

[1] Siehe Norbert Wiener, Kybernetik, (orig. Amerik.), Hamburg 1968 und Gregory Bateson, Steps to an Ecology of the Mind, New York/London 1972. Bateson hebt das spielende Moment in

konsequente Entwicklung der Monadenlehre verstanden werden, indem die Monade als ein dynamischer Entwicklungsprozeß gilt, dessen Entwicklung systematisch aufgezeigt werden kann. Die Kybernetik will das scheinbar "Unberechenbare" des Lebens einem neuen, allumfassenden Kalkül unterwerfen. Die Entdeckung von Leibniz der Infinitesimalrechnung hat gerade diese Möglichkeit eröffnet, indem sie qualitative Sprünge (wie die von der Ruhe zur Bewegung) in eine quantitativ faßbare Stetigkeit (Ruhe als Grenzfall der Bewegung) auflöst. Der scheinbare Gegensatz von Innen und Außen wird in der Einheit der Monade aufgehoben. Die scheinbare Entwicklung individueller, unberechenbarer Merkmale im Organismus kann auf die Einwirkung der Umgebung, die nun innerhalb des organischen Systems einbegriffen ist, zurückgeführt werden. Ein Moment des Systems enthält, wenn es entwickelt wird, alle andere Momente des Systems. Das Prinzip eines sich entwickelnden Systems, das mathematisch durchschaubar ist, ist ein Hauptprinzip von Leibniz, das in der modernen Kybernetik vollzogen wird.[1]

Ein Kreissystem ermöglicht die Betrachtung von Organen in Wechselwirkung zueinander und zu ihrer Umgebung. Etwa wie in der modernen Physik der Feldbegriff das atomare Modell der mechanischen Physik ersetzt, so ist in der Biologie der Gestalt- und Systembegriff vorherrschend geworden. Die Logik solcher Systeme sprengt den Rahmen der traditionellen Logik, indem sie ein Rückkopplungsmoment in sich schließt, wobei das System auf sich selbst wirken kann. Ein Wärmeregler schaltet z.B. einen Ofen ein, der brennt, bis der Regler in Reaktion auf das Brennen ihn wieder ausschaltet. Das heißt, wenn der Ofen eingeschaltet wird, wird er ausgeschaltet, was nach der Voraussetzung der traditionellen (zeitlosen) Logik widersinnig ist. Die Kybernetik zielt

---

der biologischen Entwicklung bis zu einer Kritik der mechanischen Voraussetzung der Genetik und zum Versuch einer Rehabilitierung des als "subjektiv" geltenden Evolutionsbegriffs von Lamarck hervor. Seine Orientierung bleibt dennoch innerhalb der Rahmen der kybernetischen Systemstheorie.

[1] Norbert Wiener nennt in dieser Hinsicht Leibniz den "Schutzpatron für die Kybernetik", a.a.O., S. 33.

darauf ab, eine neue mathematische Logik zu entwerfen, um solche zeitliche Systeme wissenschaftlich bewältigen zu können. Dabei ist ihr Modell noch mechanisch, aber im besonderen Sinne der Rückkopplungsmaschinen, die erst durch die Entwicklung der Elektrotechnik verbreitet wurden. Ihr Ziel ist es, die verschiedenen Lebensvorgänge nach dem Muster dieser sich selbst steuernden Maschinen zu entschlüsseln. Das traditionelle (cartesianische) Objektivitätsideal wird wegen der Selbstbezüglichkeit solcher Systeme aufgegeben. Dies wird aber nur deshalb getan, daß Descartes Forderung erfüllt werden kann, Lebensvorgänge mechanisch zu fassen. Nach Descartes sind Tiere Maschinen. Der Kybernetik geht es darum, lernende und sogar sich selbst reproduzierende Maschinen zu bauen, von denen her man diese These bestätigen kann. Dabei ist das neuzeitliche Erkenntnisideal maßgebend: Nur das wird gewußt, was der Mensch selbst herstellen kann.

Ähnlich wie die moderne Physik ist die kybernetisch geleitete Biologie auf Wahrscheinlichkeit gerichtet. Ihre Ziele sind pragmatisch; es geht nicht um die Wahrheit an sich, sondern darum, einen Eingriff in den Lebensprozeß zu machen, um ihn nach den Wünschen des Menschen zu steuern. Um des Ziels der absoluten technischen Beherrschung wegen, gibt die neue Wissenschaft das Ideal eines absolut objektiven Wissens auf.

Die Frage stellt sich nun, ob sich Schellings Begriff der Erregbarkeit in ein solches System einordnen läßt. Bis jetzt haben wir die Entstehung individueller Bildungen innerhalb des organischen Bereichs kurz beschrieben. Schellings nächster Versuch ist es, zu bestimmen, wie die daraus entstandenen individuellen Naturen am Leben bleiben können, d.h., wie sie sich gegen den allgemeinen Organismus behaupten können (III, 69f). Seine Antwort liest sich wie Nietzsches Lehre des Willens zur Macht: "Keine Individualität der Natur kann als solche sich behaupten, ohne daß sie gerade wie der absolute Organismus darauf ausgehe, alles sich zu assimiliren, alles in der Sphäre ihrer Tätigkeit zu begreifen. Damit sie nicht assimilirt werde, muß sie assimi-

liren, damit sie nicht organisirt werde, muß sie organisiren" (III, 70). In jedem Organismus bricht also eine Tätigkeit hervor, die sich gegen die ganze Natur behaupten kann. Das Leben eines Organismus besteht in einem ständigen Streit zwischen seiner besonderen Tätigkeit und der Tätigkeit der allgemeinen Natur. Aus diesem Streit läßt sich die eigentliche Potenzenlehre der organischen Natur herleiten, wonach der Organismus erst für die Einwirkung von außen offen sein muß (Sensibilität), um dann seine eigene Tätigkeit von innen nach außen zu richten (Irritibilität), bis er endlich seine Tätigkeit ganz außer sich bringt, wo sie als selbstständiges, neues Leben weiterwirkt (Bildungstrieb). Die Potenzenlehre ist also mehr als eine Vorrichtung zur Einordnung der uferlosen Komplexität der Natur: Sie ist ein Versuch, in das Innere des Lebens selber einzudringen. Die Potenzen, in ihrer inneren Bewegung und Aufeinanderfolge zusammengefaßt, bilden den einen Prozeß der Erregung.

Daß die innere Tätigkeit des Organismus erregt werden kann, setzt die Einwirkung von außen voraus. Das erste Moment der Erregbarkeit ist die Rezeptivität. Allein von dieser Seite betrachtet, ist das Leben ein chemischer Prozeß (III, 74). Insbesondere ist es ein Produkt des großen chemischen Prozesses, der dem Verständnis Schellings gemäß zwischen der Sonne und der Erde entsteht. Das Leben wird von diesem großen Verbrennungsprozeß erweckt und hält dann selber durch seine eigene chemische Wirkung die den ganzen Prozeß vermittelnde Atmosphäre im Gleichgewicht: "Die Hauptprocesse der Natur sind wie im Großen - (daher der Gegensatz zwischen Sonnen und Planeten) - so im Kleinen Combustions- und Decombustionsprocesse. Die organische Natur hat sich in beide getheilt. / Das Thier zersetzt die Atmosphäre vor sich her, und erhält, vermehrt und bewegt sich selbst, gleich der beweglichen, wachsenden Flamme. Die Pflanze giebt einer verbrannten, überall verbreiteten Substanz die Verbrennlichkeit, und der Atmosphäre jenen Stoff zurück, welcher das Verbrennen möglich macht" (III, 78). An dieser Idee - die in dem Werk "Von der Weltseele" (1798) ausführlich dargelegt wird - bemerkt man wie Schelling die neuesten naturwissenschaftlichen Entdeckungen, z.B. die von Lavoisier, mit den

ältesten Ansichten über die Natur in Einklang zu bringen wußte. Der irdische Lebensprozeß, auf seiner einfachsten Stufe ein geregelter Verbrennungsprozeß, kann nur im Zusammenhang mit dem kosmischen Spiel von Himmel und Erde verstanden werden.

Der Organismus kann freilich nicht ausschließlich als ein chemischer Prozeß gelten: "Die Materie kann im Organismus nicht ihren Kräften gemäß frei und ungehindert wirken, die Bande der gemeinen chemischen Verwandtschaft sind durch den Organismus gelöst, neue Verwandtschaften gestiftet" (III, 78f.). Ein Beispiel der großen Kluft zwischen dem Organischen und dem Anorganischen wäre die Fähigkeit organischer Körper, ihre eigene Wärme in jeder Temperatur zu behalten. Das lebendige System ist mehr als ein bloßes Produkt der Einwirkung von außen. Es bildet sich aus einer eigenen, inneren Tätigkeit. Dies zeigt sich deutlich, sobald das Leben erloschen ist und der Körper dem äußeren chemischen Prozeß ausgesetzt wird. Dann wird die mannigfaltige Komplexität der organischen Form auf einmal aufgelöst, wonach "die organische Materie in den allgemeinen Kreislauf, aus welchem sie hinweggenommen war", zurückkehrt (III, 79). Die Versuchung ist naheliegend, diese Erhabenheit des Organischen über das Anorganische aus einer eigenständigen, immateriellen Kraft zu erklären. Diese Setzung einer Lebenskraft, die Position des Vitalismus also, weist Schelling jedoch entschieden zurück: Sie ist "einzig und allein als Notbehelf der Unwissenheit ersonnen und ein wahres Produkt der faulen Vernunft" (III, 80 - Vgl. II, 348). Das Problem ist also, die Selbstständigkeit und scheinbare Eigengesetzlichkeit des Organischen ohne die Einführung einer eigenständigen Lebenskraft zu erklären.

Schelling löst dieses Problem dadurch, daß er die Abhängigkeit des Organismus von seiner äußeren Umgebung hervorhebt, aber in dem Sinne, daß der Organismus von solchen Einflüssen erregt werden muß, um dann sein eigenes Leben zu entfalten. Aus diesem dynamischen Wechselbezug, nicht aus der Einwirkung einer geheimnisvollen Lebenskraft, soll die Kluft zwischen der organischen Bildung und dem chemischen

Prozeß erklärt werden. Die Erregung versteht Schelling als eine negative Bedingung des Lebens: "Das Leben, wo es zu Stande kommt, kommt gleichsam wider den Willen der äußeren Natur . . . durch ein Losreißen von ihr, zu Stande. Die äußere Natur also wird gegen das Leben ankämpfen; die meisten äußeren Einflüsse, die man für lebensfördernd hält, sind eigentlich destruktiv für das Leben, z.B. der Einfluß der Luft, der eigentlich ein Verzehrungsprozeß . . . ist" (III, 81). Das Leben wird, wie alles andere in der Natur, aus einer ursprünglichen Produktivität verstanden, die als solche sich ins Produkt umzuwandeln versucht. Das Leben existiert nur, wo dieser Prozeß gehemmt wird: "Absoluter Uebergang ins Produkt ist Tod. Was also die Produktivität unterbricht, unterhält das Leben" (III, 82). Die Natur steht also in Widerstreit mit sich selbst. Das Leben ist "überhaupt nur ein gesteigerter Zustand gemeiner Naturkräfte" (also elektromagnetischer Kräfte) (III, 324), ein Zustand, der aus dem Kampf der Natur gegen sich selbst entsteht. Insbesondere zeigt sich das Leben nur dort, wo dieser Kampf gehemmt wird, so daß es nicht zur endgültigen Lösung (zum Produkt) kommen kann. Der Kampf wird nur insofern gelöst, als er sich zu einem freien Spiel entwickelt (II, 566). Es ist der Widerstreit der Natur, der erklärt, "welch' ein höchst künstlicher und der Natur gleichsam abgedrungener - wider ihren Willen bestehender - Zustand das Leben ist" (III, 324). Ausschlaggebend ist nun, daß die ganze Natur aus einem solchen Streit hervorgeht, so daß der "künstlich", gegen den Willen der Natur bestehende Zustand des Lebens eigentlich das Natürlichste überhaupt ist.

Es wäre möglich, aus diesem Gedanken, wonach das wiederholte Sterben als Quelle der Lebendigkeit gilt, Weiteres über Schellings Theorie der Erregbarkeit, der Krankheit, usw. abzuleiten. Hier wollen wir uns auf das oben genannte Problem beschränken, ob sich Schellings Begriff der Erregbarkeit in ein kybernetisches System einfügen läßt. Die Antwort fordert eine nähere Bestimmung der Subjektivität, wie diese

jeweils bei Schelling und bei der modernen Genetik aufzufinden ist.

Es kann als Schellings großer Verdienst für die Biologie angesehen werden - und hier wird an die wichtigen Beiträge der Schelling-Schüler Johannes Müller und K.E.v. Baer erinnert, daß das Moment der Selbst-Gestaltung zum zentralen Problem wurde.[1] Der Weg zur allgemeinen Evolutionstheorie wurde nicht durch eine bloß empirische Naturbeschreibung gebahnt, sondern durch die Betrachtung der ganzen Gefügeordnung der organischen Gestalten in einem System, wofür z.B. die vergleichende Anatomie eine entscheidende Rolle spielt. Dasselbe gilt für die Erforschung des einzelnen Organismus: Die Lehre der Zellenbildung, die moderne Embryologie, die Vererbungslehre, usw. stimmen darin überein, daß sie ganze Entwicklungsvorgänge untersuchen. Dabei muß aber gezeigt werden, wie die Biologie den Anteil der Subjektivität, das Prinzip der Selbst-Gestaltung, am organischen Wachstum versteht.

Das wichtigste Beispiel findet man in der Genetik. Wenn in einem streng biologischen Sinne das Leben als ein Prozeß gilt, in dem Energie gebraucht wird, um Formen zu bilden, d.h. als eine Art von nah geregeltem Verbrennungsprozeß, in dem die natürliche Entropie des Energie-Ablaufs (z.B. in der Wärmestrahlung) gehemmt und überwunden wird, dann stellt sich die Frage nach der Seinsweise der Regulierungsfunktion. Nach der DNS-Theorie weist das gestaltende, steuernde Element eine bestimmte physikalische Struktur auf. Diese Struktur birgt aber ein anderes Element, das nicht rein physikalisch beschreibbar ist - den Informationsgehalt, d.h. gerade das, was den ganzen Prozeß steuert. Dieses entspricht dem Subjektiven in der Natur und ist nicht in das physikalische Meßsystem (g - cm - sec) einzuordnen. Entscheidend für das Seinsverständnis der modernen Naturwissenschaft ist, daß auch dieses Element, mit Hilfe der Kybernetik und der Informationstheorie, meßbar gemacht wird.[2]

---

[1] Siehe den Aufsatz "Schellings Beitrag zur Philosophie des Lebens" in Szilasi, a.a.O.

[2] Siehe Gerhard Schramm, Baupläne des Lebens, München 1971 und Francis Crick, Von Molekülen zu Menschen, 1966/70.

Hier ist ein Problem zu bemerken. Nach der Informationstheorie enthält ein Ereignis einen Informationsgehalt im umgekehrten Verhältnis zu seiner Wahrscheinlichkeit.[1] Ein unwahrscheinliches Ereignis ist also informationsreich. Wie ist aber die Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses zu bestimmen? Die Sonne geht z.B. jeden Tag auf. Wenn man dieses Ereignis als eine automatische Folge des mechanisch zusammengestellten Sonnensystems betrachtet, ist der Informationsgehalt = 0. Wenn man jedoch im Anschluß an Schelling die Qualitäten in die Naturbeschreibung mit einbezieht, muß man anerkennen, daß der Sonnenaufgang heute einmalig war. Dies dann, im Verhältnis zur ganzen Reihe der Sonnenaufgänge gesetzt, ergibt eine so niedrige Wahrscheinlichkeit (daß genau diese Farben in genau diesen Gestalten zusammenkommen), daß der Informationsgehalt ins Unendliche steigt. Das bedeutet, daß die Informationstheorie eindeutige Ergebnisse nur dann liefern kann, wenn die Gleichheit jedes Moments des Raum-Zeit-Gefüges vorausgesetzt wird, was aber unserer Erfahrung der Welt widerspricht. In der DNS-Theorie z.B. versucht man die unfaßbare Mannigfaltigkeit der organischen Erscheinungen auf eine Reihe von Ja-Nein-Entscheidungen zurückzuführen, die in der Struktur von mit einander völlig austauschbaren Molekülen gründet. Diese Annahme ist aber das Resultat eines gewaltigen theoretischen Vorgriffs in die Natur. Wenn wir zurück an die neuzeitliche Kritik gegen den Aristotelismus denken, daß er geheimnisvolle, "lebendige" Wesen in die Welt hineinlegt, um die Phänomene daraus zu erklären, müssen wir zugeben, daß die moderne Naturwissenschaft durch ihre Setzung eines leblosen Gestells ohne Wesen ähnliches tut. Die Entscheidung zwischen beiden wird nur die Erfahrung liefern können, und sie ist gar nichts fixiertes. Beide Erfahrungen können gemacht werden. Zwischen ihnen muß letztlich entschieden werden.

Die moderne Biologie versucht allerdings die Mannigfaltigkeit des Organischen nicht allein aus der DNS-Theorie zu erklären. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß der Wechselwirkung zwischen Organismus und Umgebung auch eine

---

[1] Vgl. Weizsäcker, a.a.O., S. 346ff.

entscheidende Rolle beigemessen wird. Darwins Theorie einer Auslese im Daseinskampf ergibt das Modell, das noch heute die Forschung leitet. Die organische Welt legt aber Zeugnisse von Gestaltung ohne besonderen Selektionswert ab.[1] Es gibt Erscheinungen, die, von der Perspektive eines Daseinskampfs her gesehen, völlig überflüssig sind. Sie drücken weniger die Not der Natur als ihre unfaßbare Fülle aus. Die heutige Biologie betrachtet die organische Welt fast ausschließlich durch das Elektronenmikroskop und läßt deshalb solche Zeugnisse (Farbe, eigentümliche Gestalt, usw.) außer Betracht. Aber für die lebendige Anschauung der Mannigfaltigkeit der organischen Welt gibt es Anlaß genug, die Lebensgestalten aus einer dynamischen und offenen Beziehung zwischen Organismus und Umgebung zu deuten, eine Beziehung, die von der Innerlichkeit des Organismus her bestimmt ist. Diese Betrachtung - und im allgemeinen die Betrachtung des Geheimnisvollen in der Natur, z.B. der Sternenorientierung im Reich der Zugvögel - könnte zur Aufwertung der organischen Lehre Schellings führen.

Bei Schelling geht das Subjektive nicht ganz in den überprüfbaren Bereich des Seienden ein; die Produktivität verliert sich also nicht ins Produkt. Es ist klar, daß Schellings Beschreibungen der Wechselbestimmung von Tätigkeit und Rezeptivität im Organismus an den kybernetischen Regelkreis erinnert. Die äußere Welt erregt die Tätigkeit des Organismus, die wächst, bis seine Rezeptivität so vermindert wird, daß die Erregung nicht mehr wirkt und der Organismus in seine Innerlichkeit zurückkehrt, um dann daraus wieder erregbar zu werden (III, 86ff.). So sagt Schelling, "der Organismus ist sein eigen Objekt" (III, 145). Er meint dies aber in einem ganz anderen Sinne, als von der Kybernetik her zu verstehen ist. "Nur der Organismus als Objekt", schreibt er, "muß durch äußere Einflüße bestimmbar seyn, der Organismus als Subjekt muß durch sie unerreichbar seyn" (III, 145f.). Und weil es der Organismus als Subjekt ist, der die Art des Ein-

---

[1] Vgl. Adolf Portmann, Die Tiergestalt, 8 Aufl. 1965; Neue Wege der Biologie, München 1961 - und, Entläßt die Natur den Menschen?, München 1970, Teil I.

flüsses von außen bestimmt (die Rezeptivität wird von der Tätigkeit bedingt - Schelling gibt das Beispiel der Unberechenbarkeit der Reaktion auf Opium - III, 83), ist die Unbestimmbarkeit des Subjekts das Entscheidende an Schellings Lehre des Organischen. Daraus ist die Blindheit des zweckmäßig erscheinenden organischen Sich-Schaffens zu verstehen, die im "System des transcendentalen Idealismus" von zentraler Bedeutung ist.[1]

Diese dem chemischen Prozeß widerstehende Tätigkeit darf man aber nicht als eine vitalistische Lebenskraft denken. Sie muß also aus physikalischen Ursachen erklärt werden. Dies versucht Schelling, indem er den Organismus als den Spiegel des Ganzen betrachtet (III, 147), wobei die oben angeführte qualitative Differenz zwischen Sonne und Erde gemeint ist. Die Ursache der Erregbarkeit ist mit der Ursache dieser Differenz gleichzusetzen. So kann die "Quelle aller organischen Tätigkeit . . . nicht wieder im Organismus als Objekt erscheinen" (III, 152). Die Ursache der Erregbarkeit "muß in die letzten Bedingungen der Natur selbst sich verlieren". So ist "der Ursprung der organischen Duplicität mit dem Ursprung der Duplicität in der Natur überhaupt, d.h. mit dem Ursprung der Natur selbst, Eines" (III, 160). Dieser ist aber, wie schon oben hervorgehoben, das absolut Nicht-Objektive, das geheimnisvolle Hervorbringen der Duplizität aus der ursprünglichen Identität - das Hervorgehen der Bewegung aus der Ruhe. Das Leben ist nicht eine Erscheinung einer übernatürlichen Kraft, die der Natur irgendwie hinzukommt. Sie ist vielmehr eine Erschließung jenes ursprünglichen Prinzips, ohne das es keine Natur gäbe. Das Leben bezeugt die Lebendigkeit der Natur selbst, die in ihrem unbegreiflichen Widerstand gegen das Nichts besteht.

Das Unwahrscheinliche der Entstehung eines so komplizierten Gebildes wie des Organismus - eine Unwahrscheinlichkeit,

---

[1] Der Bezug zu Kants "Kritik der Urteilskraft" ist von großer Wichtigkeit. Dazu siehe Jähnig, a.a.O., Bd. 1, S. 100ff. und Robert Kudielka, Urteil und Eros, Erörterungen zu Kants Kritik der Urteilskraft, Tübingen (Dissertation) - 1977. Wir werden im folgenden Kapitel Kants Zweckmäßigkeitsbegriff im Zusammenhang mit dem von Aristoteles kurz erörtern.

die von dem Neu-Darwinismus immer geleugnet wurde, aber die nach der Entdeckung des DNS-Moleküls selbst dem Biochemiker augenscheinlich geworden ist - ist eine Wiederholung des absolut Unwahrscheinlichen der Entstehung der Natur überhaupt. Die Erzeugung der physikalischen Elemente aus dem Ur-knall mag durch Anwendung des Entropiegesetzes verständlich gemacht werden können, aber nie das ursprüngliche Zusammensein aller Materie in der Einheit (Singularität) einer Form, was die Bedingung eines solchen Ereignisses wäre. Die Entropie als eine Bewegung auf das Wahrscheinliche hin setzt einen absolut unwahrscheinlichen Zustand als ihren Anfang voraus. Dieser Anfang ist für die Naturwissenschaft das absolut Unbegreifliche.

3. Kapitel

DIE NATURPHILOSOPHIE UND DIE PHILOSOPHIE DER "ALTEN"

Schelling und Aristoteles

Angesichts der üblichen Vorstellung von Schellings Philosophie als Rückfall in das vorkritische, metaphysische Denken versuchen wir an das Moment zu erinnern, das Schelling von einer solchen Metaphysik trennt: Seine Hervorhebung der Beschränktheit der Philosophie und seine Interpretation dieser als die Notwendigkeit, das Denken auf eine tiefere, nicht-philosophische Quelle zurückzuführen, sei diese nun in der Kunst, in der Mythologie oder der christlichen Offenbarung zu suchen. Ein metaphysisches Denken begreift das Sein von der Beständigkeit der Idee her. Es wendet sich dementsprechend von den uns umfassenden Bereichen der Natur und der Geschichte ab und zielt auf die Erschließung der ewigen Substanz. Die große Leistung Schellings war die Enthüllung des Angewiesenseins dieses Denkens auf eine ihm nicht durchschaubare Quelle: Das Denken wird zum Naturprodukt. So ist seine Philosophie als Übergang von der Metaphysik zur Einsicht in die Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Seins zu verstehen. Dieser Übergang beginnt schon in der frühen Auseinandersetzung mit Fichte und der daraus entstandenen Philosophie der Natur. Dies besagt allerdings nicht, daß Schelling in dieser oder in irgend einer Phase seines Denkens dessen metaphysischen Charakter ganz ablegte. Seine Philosophie ist so sehr - und in jedem ihrer Schritte - eine Philosophie im Übergang, daß sie ständig zu dem Ort zurückgezogen wird, den sie verlassen hat.

Schelling hat sicherlich die "kritischen" Mahnungen Kants nicht immer bedacht. Er hat im Gegenteil nie gezögert, den tragenden Grund alles Seienden anzusprechen, da er sicher war, daß es eine ihm entsprechende Erfahrung im philosophischen Denken gibt; eine Erfahrung, die nicht wie bei Kant zur Objektivierung der Wirklichkeit führt, sondern

in der sich das schlechthin Nicht-Objektivierbare zeigt und sich ansprechen läßt. Es ist freilich von vornherein klar, daß man gezwungen ist, wenn allein der nachfolgende Nihilismus als Alternative zur Metaphysik gilt, ein sich auf das Absolute besinnendes Denken wie Schellings als metaphysisch zu bezeichnen (wie aber, wenn der Nihilismus selbst die notwendige Folge der Metaphysik wäre, wenn er seine ganze Bestimmung nur von ihr empfangen hätte?). Nun erinnern wir uns aber an Schellings eigene Erfahrung seines Denkens am Ausgang der metaphysischen Tradition als der Eröffnung eines Weges, der nicht in die Leere des Nihilismus, sondern in die Fülle des anfänglichen Mythos zurückführen will.

Schelling hat selber die Naturphilosophie in Zusammenhang mit der ganzen Tradition der Metaphysik gebracht, als er in ihr die Wiederkehr des philosophischen Kreislaufs in seinen längst vergessenen Ursprung fand (II, 347).[1] In der

---

[1] Nach Schelling ist die "Weltseele", das gemeinschaftliche Prinzip der Bewegung in der organischen und der anorganischen Natur, etwas, das, "weil es Überall gegenwärtig ist, nirgends ist, und weil es Alles ist, nichts Bestimmtes oder Besonderes seyn kann". Es ist nicht "objektiv" auszusprechen, sondern, wie in der "ältesten Philosophie" nur "dichterisch" anzusprechen (II, 347). In der Naturphilosophie war ihm also der Gedanke schon klar, der auf der letzten Seite des "Systems des transcendentalen Idealismus" steht, wobei die Philosophie und die einzelnen Wissenschaften "nach ihrer Vollendung als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren" (III, 629). Schelling verkündet "die Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie" und, um diese zu ermöglichen, die Entstehung einer neuen Mythologie (die allerdings "von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte" abhängt). Die Vorbereitung dieser neuen Mythologie ist die Aufgabe der Philosophie der Natur (V, 446, 457), ein Gedanke, der auch in den "Weltaltern" eine wichtige Rolle spielt. Schelling hat bisweilen seine eigene Philosophie weniger als ein allgemeingültiges System des Wissens verstanden denn als das einzige ihm zugängliche Mittel, womit er den Blick auf eine noch zukünftige Epoche der wiederhergestellten Einheit mit der Natur, und d.h. mit der mythischen Götterwelt, richten könnte. In seinen Vorlesungen über die "Philosophie der Kunst" steht allerdings neben dieser Auffassung der Philosophie als der Kunst und der Mythologie gegenüberstehend eine andere Vorstellung, in der die Philosophie eindeutig

Naturphilosophie, schreibt er oft, wird nach langem Umherirren der Weg der Alten beschritten (z.B. II, 347, 359; III, 274). Dabei fragen wir, inwiefern das Zu-Ende-Denken der Metaphysik im deutschen Idealismus den Platz schafft, woraus ihr Anfang wieder hervorbrechen kann.

Obgleich Schelling mit seinem Rückblick auf die "Alten" sicherlich vor allem an Platon und an die alten Physiker (z.B. Heraklit und Empedokles) dachte, wird die folgende Erörterung ausschließlich Aristoteles gewidmet. Dieses Verfahren verlangt eine Rechtfertigung. Wir wissen z.B., daß der junge Schelling sich viel mit Platon und den Gnostikern, aber - im Gegensatz zu Hegel - wenig mit Aristoteles auseinandersetzte. In seinen Werken kommt Aristoteles erst in den Vorlesungen über die "Philosophie der Kunst" (1802/03) zur Sprache, wo er, außer einem Hinweis auf die aristotelische Kosmologie (V, 451), sich auf Bemerkungen zur Tragödienproblematik in der "Poetik" beschränkt. Erst im Spätwerk fängt die Periode der großen Aristoteles-Rezeption an; sie wurde in der Weltalterphilosophie vorbereitet, wo die ersten Elemente eines Einflusses von Aristoteles zu erkennen sind.[1]

Es ist also ein sachlicher, nicht ein wirkungsgeschichtlicher Zusammenhang, der uns dazu bringt, Aristoteles in bezug

---

über der Kunst steht. Gemäß dieser traditionellen, metaphysischen Vorstellung der Philosophie als des letzten Wissens, das sein Ziel in sich trägt und folglich keinem anderen Wissen untergeordnet werden kann, wäre natürlich die Rede von einer Philosophie, die der schlechthin anders denkenden Mythologie als Wegeröffner dienen soll, ein vollkommenes Mißverständnis der Stelle der Philosophie. Es ist allein Schelling, als Denker im "Übergang", der diese einander ausschließenden Auffassungen der Philosophie nebeneinanderstellen könnte.

[1] Diese Behauptung könnte durch eine Untersuchung der Rolle des Satzes vom Widerspruch in den drei uns überlieferten "Weltalter"-Fassungen bestätigt werden. In den zwei frühesten Fassungen sieht Schelling diesen metaphysischen Grundsatz als ein Zeichen der Furcht des Denkens vor dem unausweichlichen Urwiderspruch des Seins. Der Satz wird demgemäß als ein Hindernis des Denkens abgewertet. In der dritten Fassung wird der Satz aber ganz aristotelisch als ein Satz des Widerseins verstanden, d.h. als eine positive Anerkennung des von Schelling beschriebenen Urwiderspruchs. In dieser Fassung liegt außerdem eine systematische Herausarbeitung der Potenzenlehre vor, die mit der Potenzenlehre der "Philosophie der Mythologie" - die in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Aristoteles geschrieben wurde - im Wesentlichen übereinstimmt.

auf die Naturphilosophie zu erörtern. Schelling selber hat in einer Spätschrift über die merkwürdige sachliche Übereinstimmung der νόησις νοήσεως Aristoteles' mit der intellektuellen Anschauung seiner eigenen Frühphilosophie geschrieben: "Die in der Philosophie überall nur Willkür sehen, wissen nicht, wie übrigens ganz verschiedenen Individuen in ganz verschiedenen Zeiten unter völlig verschiedenen Formen doch wieder dieselben Begriffe entstanden sind, die so ihre Notwendigkeit erweisen; denn die, welche jene Philosophie gefunden, in der Gott als Subjekt-Objekt stehen bleibt, wußten damals weniger, als man ihnen vielleicht zugetraut, von Aristoteles", (XI, 559).[1] Nach dem alten Schelling kannte der junge Schelling Aristoteles kaum. Und dennoch war sein Grundgedanke durchaus aristotelisch. Diese Übereinstimmung besagt eine tiefe, innere Beziehung zwischen der griechischen Philosophie und dem deutschen Idealismus, die von großer Wichtigkeit für die Philosophiegeschichte ist.

Für uns ist es allerdings noch wichtiger zu bemerken, wie Schellings Beschreibung einer Übereinstimmung in der Fassung des Ziels der Philosophie als des Bei-Sich-Seins des in sich beschlossenen Geistes, das Ergebnis also der von ihm genannten "negativen" Philosophie, seinen Blick auf andere, mehr positive Momente sowohl der Naturphilosophie des Aristoteles als der seiner eigenen Frühphilosophie versperrte. Deshalb zeigen wir im Folgenden, wie der sich-selbst-habende Geist, das Weltprinzip Aristoteles', gerade als solcher ein schenkender, sich stets verlassender Geist ist. Die absolute In-Sich-Beschlossenheit und Einfachheit der οὐσία ist die notwendige Bedingung der Offenheit des Seienden. Dieses Moment wird zunächst in bezug auf den Physisgedanken der aristotelischen Naturphilosophie erörtert, wird aber sodann auf die metaphysische Lehre der οὐσία übertragen. Eine solche Übertragung scheint stichhaltig zu sein, auch wenn sie gegen die herkömmliche Aristoteles-Interpretation verstößt. Nach dieser gehören die onto-theologischen Motive der "prima philosophia" einer wesentlich anderen Dimension

---

[1] Die hier genannte Übereinstimmung wird ausführlich von Georg Picht erörtert, in: Hier und Jetzt, Bd. 1, Stuttgart 1980, S. 309-323.

als der der Naturphilosophie an. Damit wird allerdings nicht behauptet, die herkömmliche Interpretation sei einfach falsch. Aristoteles' Denken zeigt deutlich den Wegcharakter jedes echten Denkens und bewegt sich zugleich in das antike Seinsverständnis zurück und in das ihm Zu-Kommende der Metaphysik fort. Wenn wir nun das antike Moment hervorheben, dann nur, weil dieses Moment in einer eigentümlichen Weise erst durch die im deutschen Idealismus erreichte Vollendung der metaphysischen Tradition wieder sichtbar wurde, was man besonders anhand der Naturphilosophie Schellings spüren kann.

Auf die Wirkungsgeschichte des Aristoteles wollen wir uns also nicht einlassen. Es soll dennoch kurz darauf hingewiesen werden, daß besonders über Leibniz wichtige Motive von Aristoteles in die Naturphilosophie eindrangen. Dabei kann an drei Grundgedanken Schellings erinnert werden: 1) an den Beweis, daß Bewegung ursprünglich nur aus der Ruhe hätte entspringen können, 2) an die Zurückführung aller dynamischen Wechselwirkungen auf die Entgegensetzung von expandierenden und kontrahierenden Kräften (bei Leibniz die Entgegensetzung von tätigen und leidenden Kräften, bei Aristoteles das Begriffspaar ποιεῖν und πάσχειν - oder, in einem gewissen Sinne, εἶδος und ὕλη), und 3) an das Kontinuitätsprinzip (die Kritik gegen den Atomismus). Solche Bezüge sind natürlich nicht überraschend - der Name des Aristoteles ist zu eng verbunden mit der Sache der Philosophie, als daß ein Philosoph der Neuzeit ohne ihn hätte philosophieren können, auch wenn er ihn nicht im Original gelesen hätte.

In unserem Zusammenhang ist es jedoch wichtig, daß die eigentliche Nähe Schellings zu Aristoteles im Moment der Distanzierung von der Metaphysik Leibniz' besteht.[1] Die im vorhergehenden Kapitel erörterte Kritk Schellings am Ideal der mathesis universalis und seine Hervorhebung der Nicht-

[1] Wenn nach Einflüssen gesucht werden soll, kann darauf hingewiesen werden, daß Schellings Position der Kritik Oetingers ("Philosophie der Alten") an Leibniz gewiß sehr viel zu verdanken hat. Schellings Offenheit der Tradition der Mystik gegenüber ist ein wichtiger Aspekt seines Spannungsverhältnisses zur Metaphysik.

quantifizierbarkeit der wahrnehmbaren Qualitäten erinnern an Aristoteles' Kritik an Platon und an den Pythagoreern. Das empirische Moment in Schellings Naturphilosophie ist empirisch im Sinne des Aristotelismus und nicht z.B. im Sinne des Positivismus. Die spätere Auseinandersetzung Schellings mit Aristoteles wurde also schon in der Naturphilosophie vorbereitet. Sie folgte notwendig aus dem Zu-Ende-Denken der neuzeitlichen Philosophie, das mit der Erschließung der Ungenügsamkeit der transzendental-philosophischen Neubegründung der Metaphysik bei Fichte begann. Die Einsicht in die Unvordenklichkeit des Seins begleitet die Rückkehr des unumgänglichen philosophischen Grundproblems, das dem Denken des Aristoteles zu Grunde lag. Allein daher wurde die spätere Auseindandersetzung mit Aristoteles möglich.

Um den Übergang, um den es hier geht, deutlicher zu machen, weise ich auf Schellings Verhältnis zu Fichte hin. Dieser hat den subjektivistischen Standpunkt Kants, wonach die Welt, getrennt von ihrer Beziehung zum erkennenden Subjekt, bloß formlose Materie sei, übernommen und radikalisiert, mit dem Resultat, daß das Ich an die Stelle der absoluten Substanz tritt. Dagegen hat Schelling zweierlei geleistet: Er fragte nach der Bedingung des so gedachten Ich und rückte dadurch das Moment seiner Entstehungsgeschichte ins Auge, und zweitens: Er versuchte, die sinnvolle Ordnung innerhalb der Natur als solche darzulegen. Danach erscheint die Natur nicht mehr als bloßes Objekt, sondern als tätiger Geist. Die Natur wird bei Schelling zum Fundament alles Geistigen, wie dies im "System des transzendentalen Idealismus" anhand der Kunst und in der Freiheitsschrift und den "Weltaltern" anhand der ganzen Geschichte gezeigt wird. Diese Idee der Natur als des eigentlichen Trägers der Geschichte macht den entscheidenden Unterschied zu den modernen Naturwissenschaften aus, die noch darauf zielen, die Natur der menschlichen Vernunft zu unterwerfen.[1]

[1] "Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz" (VII, 356).

Wir könnten nun zur Darstellung der aristotelischen Naturlehre fortschreiten, wenn nicht zuvor ein Wort zu Schellings oft hervorgehobenem Platonismus nötig erschiene.[1] Der alte Schelling hat seinen eigenen philosophischen Weg gekennzeichnet, als er schrieb: "Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte seyn, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden" (XI, 380). Schelling baute besonders in der Identitätsphilosophie auf der Ideenlehre Platons auf, aber in einer Weise, die der herkömmlichen Platon-Interpretation fern liegt: Nach Schelling bilden die Ideen eine lebendige Götterwelt, worin das Sinnliche und das Nicht-Sinnliche ineinander verschmolzen sind (V, 370, 390). Die Einschließung der Sinnlichkeit in die Ideen ermöglicht ihm eine positive Einstellung der Kunst und der Natur gegenüber, die für Platon nur stellenweise aufzuweisen ist. Schon die Tatsache, daß der frühe Schelling seine Aufmerksamkeit der Philosophie der Natur und der Philosophie der Kunst schenkte, spricht eher für eine Verwandtschaft mit Aristoteles als mit Platon. Auch Aristoteles findet das Wesen der Dinge in den Formen, aber - wie später bei Schelling - er sieht die Wirklichkeit und Selbstständigkeit dieser Formen nur in Verbindung mit der konkreten Form ihrer sinnlichen Erscheinung. Diese Tendenz wurde in Schellings Denken verstärkt, nachdem er in dem Aufsatz "Philosophie und Religion" (1804) das Problem des Abfalls von der Ideenwelt zum Grundproblem seines Denkens gemacht hat.

In Platons "Timaios" - seinem einzigen großen Werk über die Natur - herrschen zwei Gedanken, die den Unterschied zu Schellings Naturphilosophie deutlich machen: Der Schöpfungsbegriff, der vielleicht nur eine didaktische Rolle, ohne Bedeutung für die eigentliche Philosophie Platons, spielte, und die Zahlenlehre, nach der die wahre Substanz der Dinge in den mathematischen Formen liegt. Gegen den Schöpfungsbegriff versteht Schelling die Natur als ein

---

[1] Z.B. Harald Holz, Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften Fichtes und Schellings. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 52, 1970, S. 71 - 90.

sich selbst hervorbringendes Ganzes.[1] Gegen die Zahlenlehre behauptet er den Vorrang der empfindbaren und in Zahlenverhältnisse nicht aufzulösenden Qualitäten. In beiden Hinsichten hätte er sich wohl auf Aristoteles stützen können. Schelling hat sich allerdings über den "Timaios", wegen dessen Darstellung des geordneten, organisch gegliederten und zugleich sinnfälligen Kosmos, mit einer für ihn charakteristischen Begeisterung geäußert; dies betrifft besonders die spannungsvolle Gegenüberstellung des Kosmos zu einem vorangegangenen, überwundenen Chaos (z.B. VII, 374, 390).[2] Diese Momente fallen zusammen, um dem Ganzen der Natur eine ungeheure Lebendigkeit zu verleihen, eine Lebendigkeit, die auf eine innere Verknüpfung in einer allumfassenden "Weltseele" zurückzuweisen scheint. Mit diesem Wort kommt die Nähe Schellings zu Platon zum Vorschein.

Aristoteles betrachtete Platons Idee der "Weltseele" doch kritisch, weshalb es mir wichtig erscheint, mit einer Darstellung der aristotelischen Kosmologie (1) anzufangen. Dabei ist vor allem die Begrenzung des Kosmos und das Durchwalten dieser Begrenzung in der Beweglichkeit des natürlichen Seienden zu beachten. Dieser Schritt soll dazu verhelfen, den Begriff der φύσις und die allgemeine Lehre der Bewegung, der κίνησις, (2) zu klären. Im ersten Abschnitt gehen wir also von der alles beschränkenden Form aus, während im zweiten die Unbestimmtheit einer sich in die Nicht-Seiendheit zurückziehenden Materie in den Vordergrund rückt. Aristoteles' Verständnis der Zweckmäßigkeit der Natur wird weiterhin aufgedeckt und dessen Eigentümlichkeit durch Abhebung gegen den Zweckmäßigkeitsbegriff in Kants "Kritik der

---

[1] Es ist allerdings wahr, daß Platon selber die aristotelische Lehre der Physis antizipiziert hat, vor allem in der schönen Stelle in den "Gesetzen", wo er die sich selbst bewegende Bewegung (die Weltseele) als Quelle aller Bewegungen (auch des Umschwungs des Himmels) beschrieb (Nomoi, 894 e - 899 d).

[2] Schelling hat dagegen 1804 behauptet, daß "Timaios" kein echtes Werk Platons war, eben deswegen, weil in ihm das chaotische Moment hervorgehoben wurde (VI, 36).

Urteilskraft" gezeigt, woraus auch ein wesentlicher Unterschied zwischen Aristoteles und Schelling zu sehen ist. Ein letzter Schritt (3) zeigt, wie die Spannungsstruktur von Erde und Himmel, die für die aristotelische Naturphilosophie von grundlegender Bedeutung ist, ihre Geltung für die metaphysische Untersuchung der οὐσία weiter behält. Daraus wird die Einseitigkeit der Aristoteles-Interpretation des späten Schelling und damit die wahre Nähe Schellings zu Aristoteles klar. Diese hebt keinesfalls den Abgrund auf, der die zwei Denker von einander geschichtlich trennt. Ihre Nähe zueinander ist in der Tat nichts anderes als die Nähe beider zur Quelle ihrer Differenz, der geheimnisvollen Dimension, aus der jeder große Denker seine geschichtliche Bestimmung empfängt.

Was Schelling zu den griechischen Philosophen hinzog, war weniger ihre Begründung der abendländischen Metaphysik oder ihre Herausarbeitung der dialektischen Methode des Denkens als ihre Nähe zur vorphilosophischen Götterwelt. Aristoteles z.B. betrachtete die Formen in ihrer Abgeschlossenheit und wechselseitigen Vereinzelung, welchen ihre Bindung an undurchschaubare ὑποκείμενα entstammt: Für ihn war mit jeder organischen Erscheinung die Möglichkeit einer Sich-Entfaltung in die Vollkommenheit einer jeweilig einzelnen Form gegeben. Jeder Teil steht hier noch als Ganzes, weshalb Aristoteles zu einer systematisierenden Philosophie im Sinne Hegels nie kommen konnte.[1] Bei Schelling - im Unterschied zu Hegel - bedeutet das aber keinen Mangel, sondern die eigentümliche Stärke des Griechentums. Von diesem Standpunkt her (und hinsichtlich einer Erörterung der griechischen Mythologie) schreibt er: "Wir verlangen für die Vernunft sowohl als für die Einbildungskraft, daß nichts im Universum

---

[1] So schreibt Hegel über Aristoteles: "Die allgemeine Ansicht seiner Philosophie erscheint aber nicht als ein sich systematisierendes Ganzes, dessen Ordnung und Zusammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, sondern die Teile sind empirisch aufgenommen und nebeneinandergestellt; der Teil ist für sich als bestimmter Begriff erkannt, aber er ist nicht die zusammenhängende Bewegung" (Hegel, Vorl. über die Geschichte der Philosophie, Suhrkamp Bd. 19, S. 133).

gedrückt, rein beschränkt und untergeordnet sey. Wir fordern für jedes Ding ein besonderes und freies Leben. Nur der Verstand ordnet unter, in der Vernunft und in der Einbildungskraft ist alles frei und bewegt sich in dem gleichen Aether, ohne sich zu drängen und zu reiben. Denn jedes für sich ist wieder das Ganze" (V, 393). Bei Aristoteles, in dessen Philosophie die griechische Tradition sich vollendete, hat Martin Heidegger den letzten Nachklang des Anfänglichen im griechischen Denken gefunden.[1] Ähnliches behaupten wir auch für Schelling, der, am Ende der Tradition der abendländischen Metaphysik stehend, noch von der tiefen Quelle des Anfänglichen geschöpft hat. Daraus gewann er die denkerische Kraft, dem Systematischen seiner Philosophie ein andersartiges Moment gegenüberzustellen, woraus es sich verstehen läßt, warum er keinen seiner Systementwürfe als endgültig hätte betrachten können.[2] Im Bezug zum Anfänglichen - und wie sich herausstellen wird, in der Reflexion darüber, was "Anfang" überhaupt heißen muß - liegt der geschichtliche Zusammenhang zwischen Aristoteles und Schelling. Es ist dieser Zusammenhang, der uns erlaubt, die Frage nach einer bloß historischen Beziehung zwischen ihnen fortan dahingestellt zu lassen.

---

[1] Heidegger Vom Wesen und Begriff der φύσις, in Wegmarken, Bd. 9 der Gesamtausgabe, Frankfurt 1976, S. 242.

[2] Die einzige Ausnahme wäre vielleicht das "System des transcendentalen Idealismus", das wie kein anderes Werk von Schelling "vollendet" war. Dabei ist aber zweierlei zu bemerken: Das transzendentale System soll nur eine (die ideelle) Seite des ganzen Systems darstellen; es gipfelt überdies in der ästhetischen Anschauung, wobei die Grenze der Wissenschaft in die wissenschaftliche Darstellung eingeholt wird. Gerade unter dem Begriff des Ästhetischen wird das systematisch Nicht-Faßbare genannt.

(1) Die Begrenzung und Beseelung des Kosmos bei Aristoteles

1. Die Natur ist für Aristoteles immer zunächst die sich zeigende Natur. Ein Wissen von ihr ist im Grunde genommen kein Begreifen, sondern ein Vernehmen, und zwar ein Vernehmen in zwiefacher Weise: Erstens, indem sich die Mannigfaltigkeit der Welt der sinnlichen Wahrnehmung präsentiert, und zweitens, indem die Natur im Zuge ihrer Sammlung der verschiedenen Naturmerkmale in die innere Einfachheit ihres Wesens den rein noetischen Sinn erweckt und ihn zum unmittelbaren Schauen der alle Mannigfaltigkeit durchwaltenden Einheit nach sich zieht.[1] Der Mensch, als das Lebewesen mit dem alles eröffnenden Wort, το ζῷον λόγον ἔχον, steht in einem ausgezeichneten Bezug zur ganzen Natur. Deshalb, weil in der menschlichen Seele das in der Natur verwurzelte Zeigen vollzogen wird, betrachtet sie Aristoteles als den Ort aller Dinge (Vgl. de an. 431 b 21). Die Verwirklichung der in sich gespaltenen Möglichkeit, die Möglichkeit der Welt, gesagt zu werden und die Möglichkeit des Menschen, sie zu sagen, geschieht aus der einheitlichen Entfaltung des Sich-Zeigens, wobei an den ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes für die Welt, des Kosmos, als Zier und Schmuck erinnert wird.

Die Kosmologie des Aristoteles ist so wenig anthropozentrisch, als diese Welt selbst sich auf den Logos des Menschen hin entfaltet. Das wahre Sagen ist το ἀποφαίνεσθαι, das Erscheinenlassen des Sich-Zeigenden. Die Begrenzung des Kosmos ist nach Aristoteles keine Funktion der Beschränkung des Sehvermögens, sondern ist in sich beständig, eine Begrenzung, die mit dem Sein des Kosmos gleichzusetzen ist. Aus dem Sich-Begrenzenden entsteht auch der Mensch. Darum ist die Vorstellung der Welt als eine Setzung der Subjektivität die vollständige Umkehrung des griechischen Naturdenkens. Dieses Denkens ist ebenfalls kein bloßer Phänomenalismus. Die

---

[1] Der Nous bezieht sich also auf das noetische Wesen in gleicher Weise wie die Sinne sich auf das Sinnliche (ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά) - de an. 429 a 17.

Welt, die sich zur Schau stellt, geht unendlich über die Welt, die der Mensch wahrnimmt, hinaus (Vgl. gen. corr., 318 b 20-30). Das Denken des Aristoteles ist wie jedes Denken ein Offenbarmachen, aber ein Offenbarmachen des Sich-Eröffnenden, wobei die höchste Anstrengung gegen die Gewaltsamkeit des Willens, alles zu wissen, gerichtet werden muß, um die Phänomene in ihrer Eigenheit - und d.h. auch in ihrer Tendenz, sich in die nicht zu fassende Dunkelheit zurückzuziehen - stehen zu lassen. Im Gegensatz dazu ist das Weltbild nach der kopernicanischen Revolution von einem bloß vorgestellten Standpunkt her entworfen. Als der unmittelbare Ort der Anschauung damit verlassen wurde, wurde die Welt zur Fiktion und verlor die In-Sich-Beständigkeit dessen, worin wir beheimatet sind, woraus selbst unser Dasein entspringt. Wenn die Natur erst aus dem Vollzug ihres Sich-Zeigens Natur ist, dann ist die Besinnung auf sie notwendigerweise auf den Ort des Besinnenden, des auf der Erde Stehenden, zurückbezogen.[1] Daraus läßt sich die Zentrierung der Kosmologie

---

[1] In diesem Zusammenhang ist die Erörterung am Anfang von Schellings 21. Vorlesung über die "Philosophie der Mythologie" wichtig. Schelling greift Kants berühmte Darstellung des Idealismus als eine zweite kopernicanische Revolution auf und findet in ihr die notwendige Korrektur der Lehre von Kopernicus: Der Idealismus, schreibt er, "scheint allerdings das Mittel, das viele Grenzenlose, das bis jetzt noch in den Naturwissenschaften sich findet, hinwegzuschaffen, und die ausschweifenden Gedanken, in denen ganz besonders die Menge sich gefällt, in die dem Philosophen erwünschte Enge zu bringen. Denn je weiter von aller Schranke, desto weiter ist jedes vom Denken, und darum der Gedankenlosigkeit willkommen, dem Philosophen aber zuwider" (XI, 490). Wenn man bedenkt, daß die kopernicanische Umkehrung der Perspektive ein Anlaß der naturwissenschaftlichen Vorstellung der Unendlichkeit des Weltalls war, dann ist die Wichtigkeit von Schellings Anknüpfung an die idealistische Lösung der Antinomie zwischen Begrenztheit und Unbegrenztheit offensichtlich. Was aber in der gegenwärtigen Hinsicht noch wichtiger erscheint, ist die überraschende Wende, die Schelling dieser Position gibt, wenn er, mit einem scheinbar unkritischen Rückfall in die "Naivität" der aristotelischen Lehre, seinen Schluß zieht: "Es wurde schon von den Gestirnen bemerkt, daß sie ihr intelligibles Verhältnis am meisten bewahrt haben, und wer möchte sogar schlechterdings widersprechen, wenn jemand für möglich erachtete, daß ein Theil dieser Wesen seinen intelligiblen Ort völlig bewahrte, im Stande der bloßen

des Aristoteles auf die Erde verstehen (Vgl. de Caelo, 293 a 25f.). Sie ist keine gewaltsame Tat des Philosophen, sondern entspricht der Form des Sich-Zeigens der Natur selbst und erweist sich im Fortgang des kosmologischen Denkens sogar als die völlige Umkehrung einer Zentrierung. Die sich in die Dunkelheit und Materialität zurückziehende Erde weist eben durch ihre Verschlossenheit das Offene des ihr entgegengesetzten und überlegenen Prinzips auf. Die Erde ist aus dem wahren Zentrum, aus dem Himmel, gefallen, was aber die eigentümliche Struktur der Zwiespältigkeit eröffnet, aus der der Kosmos sich zur Schau stellt.

2. Ein Blick in Aristoteles' "De Caelo" zeigt die große Tragweite des Problems der Erdzentrierung. Der zentrale Gedanke des ganzen Werks ist die notwendige Begrenztheit des Kosmos. Aristoteles argumentiert manchmal deduktiv (aus der Endlichkeit des jeweiligen Körpers z.B. leitet er die notwendige Endlichkeit der Zusammensetzung aller Körper ab - cael. 271 b 20ff.), aber im Großen und Ganzen sind seine Argumente vor allem von einer ungewöhnlichen Anschaulichkeit geprägt. So z.B. das Argument, daß eine unendliche Linie nicht in einer endlichen Zeit in einem Kreis gedreht werden kann, was natürlich zugegeben werden muß. Daraus folgt aber der Beweis der Begrenztheit des Kosmos nur, wenn man die Evidenz der unmittelbaren Betrachtung gelten läßt, daß sich die ganze Sphäre des Himmels in der Tat um die Erde dreht, d.h. innerhalb eines Tages (cael. 272 b 10-17). Wie sehr deutlich in den An. Post. hervorgehoben wird, ist kein Wissen

---

metaphysischen Materialität geblieben sey und gegen die der zufälligen und vergänglichen Materialität anheimgefallene eine Art von immaterieller Welt vorstelle, in der keine gegenseitige Ausschließung, und die nur gegen jene, zu der sie, schon also ausgeschlossen von ihr, eine Beziehung behält, im Raum erscheine, ohne in ihm (als sinnlichem) wirklich zu seyn, wobei denn auch nichts verhindern würde, daß sie Unterschiede und Bestimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumlich erkennen ließe" (XI, 493). Dazu siehe auch die "Darstellung des Naturprozesses" von 1843/44 (X, 302-390). Diese späteren Schriften haben den Vorteil, daß sie den Bezug zu Aristoteles ausdrücklich machen; sie sind aber dem Geist der Naturphilosophie ganz treu geblieben.

nur mittels der Demonstration zu erreichen, sondern jede wahre Schlußfolgerung führt notwendigerweise auf die ursprüngliche Wahrheitserschließung im einfachen und unmittelbaren Vernehmen zurück (an. Post. 100 b 5-16),[1] in diesem Fall, auf die unleugbare Erfahrung, daß, aus der Sicht des Menschen (und ist eine Betrachtung außerhalb dieser Sicht noch eine Betrachtung zu nennen?), die Sonne und alle Gestirne täglich um die Erde kreisen.

An diesem Beispiel kann man den Zusammenhang der Begrenztheit des Kosmos mit seiner Beweglichkeit, mit der κίνησις, sehen. Der Hinweis, daß eine unendliche Linie nicht um ein Zentrum herum bewegt werden kann, gewinnt zwingende Kraft für den Beweis der Abgeschlossenheit des Weltalls nur dann, wenn man die Tatsache der kreisenden Bewegung hinzubringt. Diese Tatsache, und zwar als unmittelbarer Ertrag des Sich-Zeigens der Natur, ist das Erste, worum es uns hier geht. Wie Aristoteles sagt, es ist grundsätzlich verkehrt, diese Tatsache beweisen oder begründen zu wollen; das Entscheidende ist, sie zu sehen. Das zweite Moment, das für die Bewegungslehre wichtig ist, ist der Zusammenhang von Ort und Bewegung.

Es ist nötig, dieses zweite Moment herauszuarbeiten, da man zu oft bereit ist, in dem Vorrang, den Aristoteles der Ortsbewegung vor anderen Bewegungen (der Quantität oder der Qualität nach) gibt (phys. VIII, 7), die Vorwegnahme und Begründung der Entscheidung der neuzeitlichen Physik zu sehen, nach der die Bewegung von einer Raumstelle zu einer anderen als die Grundform der Bewegung überhaupt gilt, während es

---

[1] Darin liegt der Hauptunterschied zwischen der aristotelischen und der modernen Logik. Bei Aristoteles bezieht sich die Logik auf die Form des sich-präsentierenden Kosmos, wobei es entscheidend ist, ob der Forscher sich um die Wahrheit seiner Voraussetzungen kümmert oder nicht (z.B. an. pr. II, 2), während in der modernen Logistik die Frage nach der Wahrheit der einzelnen Begriffe ausgeklammert (sie werden zu bloßen Zeichen) und nur die Beziehungen zwischen ihnen betrachtet werden; die Logik wirft ihren Inhalt ab und wird zur formalen Logik. Diese Wandlung hat sich durchgesetzt trotz des mächtigen Widerstands, den Hegels Logik leistete - vermutlich, weil auch in Hegels "konkreter" Logik das Denken eine Herrschaft über das Sein gewann, so daß das Sich-Bewegende des Begriffs den Blick auf die Entfaltung des Sich-Zeigens des Kosmos versperrte.

sich dort eigentlich um etwas ganz Verschiedenes handelt. Es ist dabei nicht zu leugnen, daß Aristoteles die Ortsveränderung für die ursprüngliche Bewegung, sowohl dem Begriff wie der Zeit nach, hält. Wenn z.B. ein kalter Stein warm wird, geschieht diese qualitative Änderung nur, weil die Quelle der Hitze, die Sonne, räumlich näher gerückt ist (phys. 260 b 1-5); so geht die Ortsveränderung der Qualitätsveränderung voran. Zu fragen ist jedoch, ob jene Art der Bewegung nicht in etwas Anderem gegründet ist, das sie durchwaltet und leitet und aus dem ihr ganzer Sinn bestimmt wird. Insofern wird nach der ἀρχή der Ortsbewegung, und d.h. letzten Endes nach der φύσις selbst gefragt.

Die aristotelische Kosmologie verwirft bereits in ihrem ersten Schritt die Vorstellung eines unendlichen Raumes, indem sie die Endlichkeit des Weltalls zu beweisen versucht. Dagegen könnte man wohl einwenden, daß auch ein begrenztes Weltall nur eine Stelle innerhalb eines grenzenlosen Raumes einnimmt; bei Aristoteles wäre jedoch eine solche Behauptung sinnlos, weil Raum keine Bedeutung außerhalb der Beziehung zwischen konkreten Orten hat. Es gibt überhaupt keinen Platz in seinem Denken für den Raum als das homogene ins Endlose ausgedehnte Koordinatensystem der neuzeitlichen Physik; für ihn ist der Raum ὁ τόπος: der Ort eines Dinges, jeweils ein anderer, sofern das Ding ein anderes ist. Jeder Ort ist durch die potentielle Anwesenheit eines sinnlichen Körpers bedingt: Jenseits des Kosmos ist weder Ort noch Leere noch Zeit (cael. 279 a 13). Weder Ort noch Leere, weil es darin sogar der Möglichkeit nach keinen Körper gibt, und keine Zeit, weil die Zeit als Maß der Bewegung verstanden wird, und Bewegung die Anwesenheit eines endlichen, dabei veränderlichen Körpers voraussetzt.

Wenn man sich dies vor Augen hält, sieht man, wie verkehrt die Rede ist, daß Aristoteles die Einsicht in das neuzeitliche Trägheitsprinzip "fast" erreicht hat. Ohne die Voraussetzung eines unendlichen Raumes - eines Raumes, der unabhängig von jedem konkreten Ort gegeben ist - ist das Prinzip, das die unendliche Fortbewegung eines nicht aufgehaltenen sich Bewegenden setzt, offenbar unmöglich. Für

Aristoteles ist eine Bewegung ins Endlose schon deshalb unmöglich, weil nichts sich auf einen Ort hin bewegen kann, der von vornherein unerreichbar ist (cael. 274 b 17 und 277 a 28), und eine Stelle - ins Endlose gesetzt - ist der Bestimmung nach unerreichbar. Der Ort ist nicht, wie nach dem neuzeitlichen Raumbegriff, dem bewegenden Ding gegenüber gleichgültig, denn der Ort selber ist das Prinzip der Bewegung. Natürliche Bewegung ist Bewegung auf einen natürlichen Ort, das Wo der Hingehörigkeit eines bestimmten Körpers. Bewegung in eine andere Richtung kann nur aus Gewalt entspringen (cael. 276 a 23-30). Die Voraussetzung des neuzeitlichen Trägheitsprinzip war die christliche Vorstellung eines Weltprinzips, das schafft und wirkt - also aristotelisch gedacht - das mit Gewalt die Welt setzt und sie in Bewegung bringt. Nach Aristoteles dagegen verweilt das ursprüngliche Bewegungsprinzip in der Ruhe seiner Vollkommenheit. Ohne Anstrengung - in diesem Sinne völlig natürlich - zieht es alles auf sich hin als auf das Ziel aller Dinge. In sich ruhend, erweckt es den ganzen Kosmos zu Beweglichkeit und Leben. Diesen Unterschied versuchen wir nun konkreter herauszustellen.

3. Aristoteles' Ortslehre ist bekannt.[1] Es gibt vier Grundelemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer - und ein eigenartiges Element, eine Art nicht materielle Materie, der Aether, aus dem die Gestirne bestehen. Diesen Elementen entsprechen die verschiedenen Orte. Die Erde ist schwer, dunkel und sich zusammenziehend. Ohne die Anziehung des Himmels würde sie gar ins völlige Nicht-Sein verschwinden. Ihr entspricht der Ort "unten". Die irdische Zusammenziehung wird über die Stufen von Wasser, Luft und Feuer aufgelöst; wobei jedes aufsteigende Element einen höheren Ort findet - und, weil es der Grenze des Kosmos, die alles erst zum Seienden bestimmt, näher kommt, wird jedes höhere Element dem Sein selber mehr verwandt, sodaß z.B. das Feuer mehr ein Seiendes

---

[1] Schellings Beschreibung einer Kohäsionsreihe, z.B. in der "Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801), wird viel deutlicher, wenn man sie in Zusammenhang mit der griechischen Ortslehre liest. Den Bezug zum antiken Naturverständnis hat Schelling selbst 1802 in "Bruno" explizit gemacht.

als die Erde sei. Hieraus folgen also Unterschiede wie oben und unten, leicht und schwer. Diesen entsprechend, gibt es warm und kalt, feucht und trocken. Weil jedes Element nur einen ihm angemessenen Ort hat, muß der Kosmos ein absolut Einziges sein (cael. 2777 b 13-15). Diese Einzigkeit bedeutet, daß die höchste Region, obgleich in ihrer sinnlichen Körperlichkeit materiell, die Region der Form ist - dies, weil sie bis auf die Grenze der Körperlichkeit in die absolute Abgeschiedenheit ihres Wesens voll entfaltet ist und demzufolge weder Stoff noch Möglichkeit außer sich hat. Ein Klumpen Erde ist dagegen von ihm Ähnlichem umschlossen und kann auf verschiedene Weisen mit Verschiedenem zusammengesetzt werden, um eine Reihe von Formen zu verkörpern. Gerade in dieser Unbestimmtheit besteht die Materialität der Erde. In den metaphysischen Termini des Aristoteles ist dies der innere Zusammenhang von ὕλη und δύναμις, daß etwas ist, das Vieles werden kann, und nur dadurch von der Möglichkeit einer Auflösung in die absolute Unbestimmtheit des Nicht-Seienden (ἄπειρον - μὴ ὄν) gerettet wird, daß es von der einheitlichen Form des einen Kosmos doch in Schranken gehalten wird.

Bei Aristoteles ist das Sein des Seienden mit der Art seiner Bestimmung, d.h. seiner Absonderung aus der Unbestimmtheit, eng verbunden, weshalb bei ihm die reine ὕλη der Gefahr ständig ausgesetzt wird, ins Nicht-Seiende überzugehen. Das Seiende ist das in Schranken Gesetzte, das Gebändigte; das Nicht-Seiende ist das schlechthin Unbeschränkte, das Grenzenlose - ein Gedanke, der tief auf Schelling einwirkte. Entscheidend für Aristoteles war die Identifizierung des gestaltenden Prinzips mit dem Himmel und des auseinandergehenden Prinzips mit der Erde. Insofern war seine Gegenüberstellung der Beiden gerade das Umgekehrte von z.B. einem mit der Vorstellung der neuzeitlichen Naturwissenschaft behafteten Wort Herders: "Alles Erhabene will etwas Unendliches und Unermeßliches, kurz Himmels-Höhe, so wie alles Schöne und Wahre bestimmte Schranken will, da ist Erde".[1] Aristoteles hat

[1] Herder, Vom Geist der Ebräischen Poesie, 1782, 1787, Sämmtliche Werke, Berlin 1879, Bd. XI, S. 258.

dagegen das Himmelsprinzip nicht als das Grenzenlose, sondern als das Prinzip der Begrenzung und Gestaltung der physischen Welt verstanden. Es ist die sich in die Dunkelheit zurückziehende Erde, die ὑποκείμενον des Kosmos, die aus der Verwesung seiner Gestalt folgt, die, für sich betrachtet, ans Bestimmungslose grenzt. Oder wie Schelling in den "Weltaltern" den Gedanken ganz aristotelisch zusammenfaßt, "schließt die Endlichkeit der Welt nach außen eine vollendete Unendlichkeit nach innen in sich" (VIII, 326).

Der Aufstieg der Elemente von der allem zugrundeliegenden Erde bis zur höchsten, von Aristoteles ausdrücklich als göttlich bezeichneten (cael. 284 a 2-15) Form des Himmels und die daraus folgende Aufteilung der Orte betreffen aber nicht das Wesentliche der aristotelischen Kosmologie. Wenn nämlich jedes Element sich seiner Natur gemäß auf den ihm entsprechenden Ort zubewegt, wäre ein Zustand erreicht, wo alles da stehen würde, wo es stehen soll, und alle Bewegung hätte ihr Ende gefunden. Wenn dies aber geschehen könnte, wäre es nach Aristoteles immer schon geschehen, d.h. die Welt wäre erstarrt, da kein endlicher Vorgang zugelassen werden kann, der eine unendliche Zeit des Andersseins außer sich hat, weil die Unendlichkeit dieser Zeit eben ihre Unbeschränktheit einem solchen Vorgang gegenüber bedeutet. So könnte die Bewegung der Elemente auf ihre entsprechenden Orte hin nicht zu einem Stillstand kommen, weil dieser Vorgang dann einen unendlichen Ruhezustand herbeiführen würde. Ein solcher Zustand widerspricht der Möglichkeit des ganzen Vorgangs. Deshalb ist nach Aristoteles die Bewegung selbst unendlich; der Kosmos ist dem Raum nach endlich, aber der Zeit nach unendlich (cael. I, 12).

Daraus ergeben sich doch einige Probleme. Es ist, wie oben gezeigt, ein Grundsatz der Bewegungslehre, daß sich nichts auf ein Ziel zubewegt, wenn das Ziel ins Unendliche gesetzt ist. Die Elemente scheiden sich doch ständig in die Vielfalt der Orte, ohne daß der Prozeß selber zum Ziel, zur Ruhe, kommen kann. Außerdem bedarf es noch eines Prinzips, das dieser Scheidung entgegenwirkt, um die Elemente wieder zusammenzumischen, so daß Erde, Wasser, Luft und Feuer ineinander ständig

übergehen, ohne eine vollkommene Scheidung zu erreichen. Um das Wort Schellings zu gebrauchen, es muß einen Kreislauf der Natur geben (Vgl. gen. corr. 329 b 1-25, 330 a 30-332 a 3 usw.). Dies ist aber insofern problematisch, als das Prinzip, das gegen die Bewegung zu den natürlichen Orten wirken müßte, scheinbar ein unnatürliches Prinzip sein muß, wofür Aristoteles' Denken keinen Platz hat. Die Lösung dieses Problems liegt - wie in Schellings Naturphilosophie - im Zwiespalt der Natur selbst. Auf der einen Seite werden die ineinander übergehenden Elemente in ihrem unerschöpflichen Kreislauf dadurch erhalten, daß sie aus einer prima materia (πρώτη ὕλη - z.B. gen. corr. 332 a 18f.) entstehen, die, weil sie alles sein kann, nichts Bestimmtes und insofern nichts Seiendes ist (met. 1029 a 20-25), deren Unbeschränktheit die unendliche Entfaltung des aus endlichen Formen bestehenden Seienden ermöglicht. Auf der anderen Seite ist die positive Bedingung dieser unaufhörlichen Bewegung eine ausgezeichnete Form der Bewegung, die nicht aufhört, wenn sie ihr Ziel erreicht: Sie ist die unendlich in sich kreisende Bewegung der Himmelssphäre. Es handelt sich dabei um ein Wesen, dessen Ort nur so erhalten werden kann, daß es, seine Stelle verlassend, ständig aus sich tritt, d.h. ein Wesen, dessen eigener Ort die Bewegung ist. Nur durch diese kreisende Bewegung kann das Ziel, das im Unterwegssein selber besteht, bewahrt werden. Diese unerschöpfliche Bewegungsform unterliegt der unendlichen Zeitreihe. Ihr Ziel ist überhaupt nicht in eine unendliche Ferne gesetzt, sondern ist in jedem Moment der Entfaltung gleich gegenwärtig. Das Himmelswesen trägt also sein Ziel in sich; es ist beseelt.[1] Kreisend in der Entelechie, im In-Sich-Tragen des Zieles, ist da die vollkommene Ruhe der Natur: die Ruhe in der Bewegung.

Mit diesem Punkt wird die Beseelung des aristotelischen Kosmos aufgedeckt. Es ist folglich irreführend, Aristoteles' oft wiederholte Kritik an Platons Darstellung des Begriffs der Weltseele als eine Kritik an dem Begriff per se zu verstehen. Im "Timaios" wird die Seele durch eine Tat des Schöpfers

[1] Vgl. Schellings "Bruno", z.B. IV, 262, 267ff.

in die Natur gesetzt und kommt zur chaotischen Bewegung des ursprünglichen Stoffs hinzu (Ti. 30 a 3), was nach Aristoteles unmöglich ist, da Bewegung immer und überall auf die vorangehende Existenz einer Seele zurückweist (met. 1072 a 4). Es ist ein aristotelischer Grundsatz, daß alles, was aus einer formlosen Materie hervorgebracht wird, ob dies durch die Natur oder durch das menschliche Machen geschieht, einmal wieder in diese Materie hinabsinken muß (gen. corr.); Platons Vorstellung eines nach einer Hervorbringung in der Zeit ewig dauernden Kosmos' (Ti. 36 e 2) ist demzufolge unmöglich (cael. I, 10). Aristoteles läßt die Voraussetzung jeder Kosmogonie - den Anfang des Kosmos in der Zeit - nicht zu. Für ihn ist der Kosmos nicht ein Bewegliches, das erst von außen her zur Bewegung gebracht werden muß, sondern es gibt in ihm selber eine unerschöpfliche natürliche Quelle der Bewegung, weshalb er von den Himmelswesen sagt, sie sind ἄνευ ὕλης, ohne Materie, d.h. im Sinne dessen, was sein oder nicht sein kann, was bloß in der Möglichkeit steht, ein Seiendes zu sein. Selbst als natürliche Wesen zeigen sie die Vollkommenheit der ἐνέργεια (met. 1071 b 22). Aristoteles leugnet Platons Grundgedanken eines Zwiespalts zwischen der alles gestaltenden Form und dem sich jeder Formgebung entziehenden Chaos nicht; er findet aber die vollkommene Trennung beider in Schöpfer und Geschaffenes, in Ewigkeit und Zeit, unmöglich, weil sie immer schon aufeinander angewiesen sind und erst durch ihre Zusammensetzung das Seiende ausmachen. Bei Aristoteles ist der Zeit selber eine Art Ewigkeit eigen, indem es einen Zwiespalt innerhalb der einen οὐσία des Kosmos, die unaufhebbare Spannung von Erde und Himmel, immer gibt.

Ein zweiter Einwand gegen die Darstellung der Weltseele im "Timaios" scheint dem ersten entgegengesetzt zu sein. Aristoteles kritisiert die Beschreibung der Seele als eines ausgedehnten Dinges, das die Körper auf fast mechanische Weise in Bewegung setzt, indem es, an sie gebunden, sich selbst durch den Raum bewegt (de an. 406 b 27ff.). Nach Aristoteles kann dagegen die Seele nur in dem Sinne bewegt

werden, daß sie einem bewegenden Körper angehört. Als Seele kommt sie jedoch überhaupt nicht in räumliche Bewegung. Die Seele ist nichts Räumliches und ist nicht durch das Weltall zerstreut. Aristoteles scheidet sie ganz aus dem körperlichen Bereich aus, was seiner Darlegung des Seienden als einer Zusammenfügung von Form und Materie zu widersprechen scheint. Die Vermutung liegt sogar nahe, daß das Prinzip der Seele als das, was ganz in sich ruht und keineswegs - auch nicht im Sinne eines Sich-Bewegenden (de an. 408 b 31) - aus sich heraustreten kann, die Seele also als das, was nur durch Anregung und Anziehung etwas Anderes in Bewegung bringen kann, weil es in dieser Unkörperlichkeit keine Unterscheidungen gibt, mit der einen Seele des ersten Bewegers zusammenfallen muß.

Wäre es aber vielleicht möglich, daß gerade diese strenge Ausscheidung der Seele den Weg öffnet, die Beseelung der ganzen Natur verständlich zu machen? Aristoteles versteht die Natur im Hinblick auf ihre Seiendheit, d.h. ihre Bestimmtheit in der Form einer einheitlichen οὐσία, als eine organisch in verschiedene Orte gegliederte Totalität. Die ihr zugrundeliegende Sammlung der Naturelemente aus dem Chaos ihrer mannigfaltigen einzelnen Erscheinungen in das organische Gebilde des Kosmos kann nur aus der Gestaltung einer Seele verstanden werden; das Zeugnis dafür legt die ganze Problematik des ersten Bewegers ab. Entscheidend ist nun die Einsicht, daß diese gestaltende Kraft gar keinen mechanischen Eingriff in die Natur bedeutet (dies ist der Kern der Kritik an Platon), daß sogar ihre ungeheure "Wirkung" als Quelle der Bewegung nur mittels der Ausscheidung in die vollkommene "Wirkungslosigkeit" geschieht. Dies ist das geheimnisvolle Hervorgehen der Bewegung aus der Ruhe, das schon in unserer Darstellung der Naturphilosophie Schellings erörtert wurde.

Gerade in der Unterschiedslosigkeit des inneren Wesens der Seele besteht ihre Aufnahmefähigkeit der Welt der Unterscheidungen gegenüber. Daher läßt sich die enge Zusammenknüpfung von Form und Materie besser verstehen. Die Bestimmung

der Seele als der Entelechie eines konkreten Körpers (de an. 412 a 22) zeigt die Vollständigkeit dieser Verbindung. Die Seele als belebendes Prinzip kann sich individualisieren und sich dem zum Leben geeigneten Körper einfügen, nur weil sie kein physisches "etwas", das ihm von außen her zukommt, sondern das Prinzip der Verwirklichung jener Möglichkeit ist, die im physischen Körper selbst ruht. Eine weitere Unterscheidung ist auch wesentlich. Nach Aristoteles hat die ἐντελέχεια eine zwiefache Bedeutung: Sie ist auf der einen Seite, sagt er, wie der passive Besitz einer Wissenschaft, die man zwar beherrscht, aber nicht aktiv im Denken entfaltet, und auf der anderen Seite ist sie wie die eigentliche Durchführung dieser Wissenschaft (de an. 412 a 24). Die Seele ist die erste Entelechie, etwa die der Potenz nach, weil sie das Lebensprinzip ist, und auch ein schlafendes Wesen am Leben ist. Diese Unterscheidung muß beachtet werden, denn aus ihr folgt ein wichtiger Aspekt der Zusammengehörigkeit von Körper und Seele, der sich vor allem in der Wahrnehmung zeigt, wobei das beseelte Wesen immer die Möglichkeit hat, wahrzunemhmen, aber diese Möglichkeit nur dann verwirklicht, wenn der entsprechende Körper sich präsentiert (de an. III, 2). Die Zusammengehörigkeit ist also wechselseitig: Die Seele ist der Potenz oder der Möglichkeit nach der ganze Kosmos, der Kosmos ist der Potenz nach die Seele (de an. III, 8). Die Verwirklichung beider ist das Zum-Logos-Kommen der Physis.

Aristoteles' Denken bewegt sich auf dem Weg, den Parmenides mit dem Satz eröffnete, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστίν τε καὶ εἶναι (Fr. 3). Hier wird die Zusammengehörigkeit des Seins und des Vernehmens der Seele ausgesprochen. Wie oben hervorgehoben wurde, ist die griechisch verstandene Natur, die Physis, ein Sich-Zeigen, so daß zu ihr das Vernehmen auch gehören muß. Die Deutung des griechischen νοεῖν als eines Vernehmens ist nicht bloß von Heidegger gedankenlos übernommen;[1] es ergibt sich notwendig aus der Sache selbst.

---

[1] Siehe Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1966, S. 104-112.

Bei Aristoteles (wie bei Parmenides) gibt es keine Spur der autonom gewordenen Vernunft der Neuzeit, die nur das als Seiendes gelten läßt, was ihrem eigenen Gesetz entspricht. So ist die hier gedachte Einheit von Sein und Denken völlig verschieden von der Einheit, die z.B. in der absoluten Spekulation Hegels behauptet wird.[1] Den Unterschied haben wir schon anhand der Ortslehre gestreift, wobei das Phänomen der Bewegung aus der Hinstrebung des Seienden auf die Vielfalt der jeweilig verschiedenen Orte seiner Zugehörigkeit geklärt wird, sodaß die Aufhebung, wie im neuzeitlichen Raumbegriff, der Eigenartigkeit jedes Ortes den Zugang zur griechischen Erfahrung der Bewegung versperrt. Das Ausschlaggebende - und für die Neuzeit das Befremdende - an dieser Erfahrung liegt darin, daß sie im vollen Sinne des Wortes eine Erfahrung ist: d.h. sie gründet in der Offenheit des Vernehmens und nicht in der begreifenden, alles in die Enge schließenden Vernunft. Das Vernehmen geschieht im Prinzip der Scheidung selbst, in dem, was vom materiellen Seienden vollkommen geschieden ist; nur aus dem Vollzug dieser ursprünglichen Differenz wird das Seiende vernommen. Die Grenze des aristotelischen Kosmos ist die Seele, die ein

---

[1] Im deutschen Idealismus im Allgemeinen gilt die genannte Einheit als Schlagwort gegen den gemeinen Kantianismus. Kant hat die Einheit von Denken und Erfahrung behauptet, aber auf Kosten der Denkbarkeit des Seienden an sich. Fichte hat dagegen versucht, das An-Sich wieder in das Denken hineinzubringen, dadurch, daß er es als das Ich, Prinzip des Denkens selbst, aufstellte. Damit zeigte aber die wiederhergestellte Einheit eine deutliche Vorrangstellung des Denkens vor dem Sein, die durch den ganzen Idealismus geht, und ihren Gipfel in Hegels Logik erreichte. So z.B. den Satz Hegels: "Das Logische (ist) die absolute Form der Wahrheit und, noch mehr als dies, auch die reine Wahrheit selbst" (Enzykl. § 19). Schelling hat dagegen eine besondere Stellung innerhalb der Geschichte des Idealismus wegen seines ständigen Versuchs, das Sein von dieser Herrschaft der Vernunft zu befreien. Aber sogar in der positiven Philosophie, wo die Offenheit für etwas, das sich dem Schema der Vernunft nicht anpasst, zum Prinzip gemacht wird, und das Neue der Philosophie überhaupt sein soll (z.B. XI, 251), führte er doch letzten Endes den empirischen Reichtum seiner Forschungen über Mythologie und Offenbarung auf das von der Vernunft im Voraus entworfene Schema der Potenzenlehre zurück (Dazu Hideki Mine, Ungrund und Mitwissenschaft, Das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Schellings, Bern/New York 1983). Dies ist die innere Tragik der späten Philosophie, die vielleicht der Tragik der modernen Welt überhaupt entspricht.

zwiespältiges Vernehmen in sich hat: Sie schaut in die mannigfaltigen Erscheinungen des Kosmos hinein oder, im günstigen Augenblick, auf die absolute Einfachheit seines Wesens, auf das Göttliche, zurück. Das Zweitgenannte ist für den Menschen das Entscheidende, weil es das ist, was den überströmenden Überfluß des Seienden - das Auseinander- und Gegenstrebige der verschiedenen Elemente - in Grenzen behält, und so das Ganze als Ganzes, als Kosmos, erscheinen läßt. Dem Sachverhalt nach kann man diesen Gipfelpunkt der aristotelischen Kosmologie mit einem den "Weltaltern" Schellings entnommenen Wort beschreiben: "Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nichts anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten in beständigem Pulsschlag oder Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung fortdauert" (VIII, 326). Von diesem Punkt her versuchen wir nun die griechische Erfahrung der Bewegung in eins mit dem Begriff der φύσις zu denken.

(2) Physis als ursprüngliche Bewegung

1. Es gibt ein schwieriges Problem, das in unserer kurzen Darstellung der Kosmologie verschwiegen wurde. Aristoteles' Beweis der Unendlichkeit der Zeit scheint den Fehler zu begehen, daß er gerade das voraussetzt, was es zu beweisen gilt. Wenn das Universum einen zeitlichen Anfang hätte, so läuft das Argument, dann widerspricht der Zeit seines Seins die unendliche vor dem Anfang vorangegangene Zeit seines Nicht-Seins. Es ist zwar möglich, sagt er, daß zwei in der Zeit beschränkte Handlungen einander folgen, z.B. das Sitzen folgt dem Nicht-Sitzen. Dasselbe ist aber für zwei unendliche Reihen unmöglich: Eine unendliche Epoche des Seins kann nicht einer unendlichen Epoche des Nicht-Seins folgen (cael. 281 b 3-25). Dagegen könnte man aber Ähnliches sagen, wie Aristoteles zum Problem der Begrenzung des Raums sagt. Wenn das, was außerhalb eines begrenzten Raums liegt, nichts Räumliches sei, weil Raum immer von dem konkreten Ort her gedacht werden muß, und es keinen Ort ohne

die Möglichkeit der Raumerfüllung geben kann (für Aristoteles ist ein Ort immer auf einen Körper bezogen, insofern er eine Art von ihm trennbares Gefäß ist - Vgl. phys. 211 a 1ff.), dann gäbe es vermutlich auch außerhalb der Zeit ein ewiges und schlechthin nicht-zeitliches Nicht-Sein vor dem Anfang des Kosmos, weil Zeit als das Maß der Bewegung verstanden wird, und nur ein Seiendes in Bewegung kommen kann. Es fragt sich dann, wie Aristoteles die Unendlichkeit der Zeit zur Voraussetzung machen konnte, wenn es offensichtlich möglich wäre, daß die Zeit durch eine außer ihr stehende Ewigkeit beschränkt werden könnte.

Weil für Aristoteles jede logische Demonstration auf die Form des Sich-Zeigens der Welt selbst zurückgeht, und nur in ihm die letzte Begründung findet, aus der die zwingende Kraft des Ganzen entsteht (an. post. II, 19), wird es unmöglich, allein auf dem Weg einer solchen Demonstration unsere Frage zu beantworten. Aristoteles kannte die antinomische Struktur der Vernunft genau so gut wie Kant (Vgl. z.B. seine Widerlegung Zenos) und ist deshalb von dem Nachfolger nicht zu berichtigen. Wenn er sich trotzdem für die unendliche Zeit des Kosmos entschied, dann geschah dies aufgrund einer die bloße Sinnlichkeit übersteigenden Anschauung: In dieser Anschauung präsentiert sich das Übersinnliche als die absolut einfache, ewig anwesende οὐσία. Dies entspricht der herkömmlichen Aristoteles-Interpretation und wurde in unserer Zeit von Heidegger zugespitzt, um die Deutung des Seins als Anwesenheit als den entscheidenden Schritt der griechischen Metaphysik darzustellen.[1] Wegen des "unlogischen" Beharrens auf der Unendlichkeit der Zeit drängt sich aber der Gedanke auf, daß in der noetischen Anschauung ein zweites Moment vorliegt, das zwar im ersten gründet, aber ihm radikal widerspricht. Dieser Gedanke wird bestätigt, wenn wir uns daran erinnern, daß bei Aristoteles der Nicht-Sinnlichkeit der vollkommenen ousia die Nicht-Sinnlichkeit und gar Nicht-Seiendheit der prima materia (z.B. meta. 1029 a 20-25 und 1049 a 26) gegenübersteht. Das

---

[1] Heidegger, Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Bd. 31 der Gesamtausgabe, Frankfurt 1982, S. 39-109. Es fragt sich allerdings, ob Heideggers These, so ergiebig sie für seine Interpretation der Seinsgeschichte war, nicht wesentliche Dimensionen des aristotelischen Denkens, z.B. den Begriff der ὕλη, zudeckt.

ewige Wesen trägt in seinem Herzen einen Riß, aus dem die Zeit unendlich hervorströmt. Aritoteles war der strengste der Denker. Er setzte nicht die Unendlichkeit der Zeit einfach voraus; er schaute in sie hinein, zwar nicht als eine vollkommene Gestalt (die Unmöglichkeit dieser ist eben der Sinn der Unendlichkeit), wohl aber als ein notwendig zu Entfaltendes. Die Notwendigkeit der Entfaltung ist die Unumgänglichkeit der ewigen Natur.

Dieser Schritt ist schwieriger nachzuvollziehen als derjenige, der zur Einsicht in die Endlichkeit des Raums führt, insofern dieser, unter der Voraussetzung der zentralen Stelle der Erde, in der äußerlichen, sich auf den Raum beziehenden Anschauung eine stets verfügbare Sicht vor sich hat, in die es bloß hineinzuschauen gilt, während zur Sicherung jenes Schritts dagegen eine rein noetische Anschauung notwendig ist, die sich nach Aristoteles dem Menschen nur augenblicklich eröffnet. (Vgl. meta. 1072 b 16, wo diese Augenblicksstruktur durch Gegenüberstellung zum ewigen Bei-Sich-Sein des göttlichen νοῦς dargelegt wird.) Diese Anschauung ist also nicht allein die Einsicht in die übersinnliche Dimension der reinen Form, sondern auch die in die unkörperliche prima materia, die ὑποκείμενον des Kosmos;[1] diese kann allerdings nie begriffen (meta. 1036 a 9), sondern nur geahnt werden. Aus der Trennung im Übersinnlichen ist das unendliche Hervorgehen des Sinnlichen zu verstehen.

2. In "De generatione et corruptione" schließt sich Aristoteles dem ὕλη-Begriff Platons an, mit der Einschränkung jedoch, daß die prima materia keine von den Elementen trennbare Existenz hat und keineswegs in geometrische Formen aufgelöst werden kann (z.B. gen. corr. 329 a 25). Sie ist trotzdem notwendig zu denken und macht das Substrat des Wechsels aus. Die Elemente selbst sind keine letzten Substanzen, sondern entstehen und vergehen, je nachdem zwei der Elementarqualititäten Warm, Kalt, Feucht und Trocken sich vorübergehend

---

[1] Zur Rolle der prima materia in Aristoteles' Denken siehe Heinz Happ, Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff, Berlin 1971.

zu diesem unbestimmbaren Substrat verbinden (gen. corr. II, 3). Zwei Gedanken sind dabei wichtig. Erstens sind die Elemente von den Qualitäten bestimmt und nicht umgekehrt. Die Qualitäten sind also nicht Akzidenzen einer besonderen Zusammensetzung von selbst qualitätslosen, unwandelbaren Atomen der Elemente, weil gerade diese Elemente von den verschiedenen qualitativen Formgebungen der bestimmungslosen Grundmaterie abhängen. Man erfaßt nicht etwa die sinnlichen Substanzen dadurch, daß man ihre Qualitäten von dem inneren Wesen abstreift, denn gerade diese Qualitäten gehen durch die ganze Substanz hindurch und machen das bestimmende Prinzip der Materie aus. "Was" ein Ding ist, ist mit seiner kategorialen Bestimmung gleichzusetzen. Die Trennbarkeit der οὐσία bei Aristoteles bedeutet nie, daß es qualitätslose Substanzen gibt, zu denen Qualitäten von außen her hinzukommen.

Zweitens, was das Substrat der qualitativen Bestimmung betrifft, kann es allein als das absolut Unbestimmte verstanden werden. Wäre das Entstehen und Vergehen der Elemente bloß ein Qualitätswechsel innerhalb einer bestimmten Substanz, dann könnte man zwar von dieser einen Substanz sagen, sie erleidet gewisse Änderungen, aber von einem wahren Entstehen oder Vergehen verschiedener, wirklicher Substanzen könnte die Rede nicht sein (gen. corr. I, 4). Ein ungebildeter Mensch kann z.B. gebildet werden. Diese Änderung ist jedoch etwas grundsätzlich anderes als die Geburt oder der Tod eines Menschen.

Entstehen und Vergehen der Dinge gibt es auf der Erde; daraus folgt die Unmöglichkeit, ein konkretes Seiendes als das Unterliegende des irdischen Bereichs vorzustellen. Und weil doch jede Änderung sich als solche nur in der Gegenüberstellung zu einem beharrlichen Substrat zeigen kann, muß das Substrat des Entstehens und Vergehens trotzdem gedacht werden. Da dieses Substrat nicht ein bestimmtes Seiendes sein kann, gilt es als das Unbestimmte, auch wenn die Unbestimmtheit dem Denken selber entgegengesetzt ist; also gedacht wird das Undenkbare. Das Tragende der irdischen Bewegung ist selber kein Seiendes (gen. corr. 332 a 18-26);

es ist statt dessen die unwiderstehliche Tendenz der Materie, in das Nicht-Sein zurückzusinken. Diese Tendenz scheidet die Dinge von einander und macht es prinzipiell unmöglich, ein Ding auf ein anderes zurückzuführen. Als Substrat des Entstehens und Vergehens ist dieses "undenkbare Prinzip" die notwendige Bedingung des Hervortretens des Individuellen. Hier geht es, gemäß der Sprache der nachfolgenden Metaphysik, um das principium individuationis.

Diese absolute Unbestimmtheit und Nicht-Seiendheit der prima materia ermöglicht, freilich nur der Potenz nach, die unendliche Teilbarkeit der Materie (gen. corr. II, 1 und cael. III, 8). Dies ist der Kern der Kritik an jeder Atomlehre - sowohl dem mathematischen Atomismus Platons (oder der modernen Physik) als dem materiellen Atomismus Demokrits. Die Materie Platons ist z.B. letzten Endes keine Materie, da sie in eine Reihe von geometrischen Formen aufgelöst werden kann. Bei Aristoteles dagegen ist gerade das Materielle an der Materie, die Unmöglichkeit einer Zurückführung der Materie auf die Form, oder, vorsichtiger gesagt, auf die anwesende Form, das Entscheidende. Der ganze Prozeß des Entstehens und Vergehens - der unerschöpfliche Kreislauf und Wechsel des sublunaren Kosmos - ist von einem Prinzip getragen, das schlechthin unbestimmbar ist, das Nicht-Begreifliche und Sich-Entziehende der Natur.

Das wechselhafte Übergehen der Elemente ineinander steht der Beständigkeit des aetherischen Elements scharf gegenüber, wobei diese Beständigkeit doch keine unbewegliche Starrheit, sondern das ewig Bei-Sich-Sein einer in sich kreisenden Bewegung ist. Diese vollkommene Kreisbewegung wird aber nur dadurch in ihrer Beweglichkeit manifestiert, daß sie um ein festes Zentrum kreist. Aus der Bewegung der Gestirne folgt die Festigkeit der Erde (cael. II, 3; motus an. II). Weil, gemäß dem aristotelischen Raumbegriff, das Zentrum nicht leer sein kann, gehört zu ihm eine bestimmte Materie. Wäre weiterhin ein aus dieser Materie bestehender Körper durch eine Störung des natürlichen Gleich-

gewichts außerhalb seines Orts versetzt, dann würde er sich mit Notwendigkeit auf seinen Ort, als Entfaltung seiner Form, hinbewegen. Es besteht also die Möglichkeit einer Bewegung, die nicht ewig in sich kreist, sondern die auf das unbewegliche Zentrum zielt, wo sie erlöschen würde. Ihm entgegenstrebend, wiederum weil kein Ort leer bleiben kann, ist das Feuer, das nach oben hin aufstrebt. Dazwischen liegen die Orte des Wassers und der Luft. Diese vier Elemente ruhen nicht, wo sie hingehören, sondern sind immer in Streit und gehen stets ineinander über. Als positive Ursache dieser Bewegung weist Aristoteles auf eine Unregelmäßigkeit in den himmlischen Bewegungen, die sich in den Wandlungen der Planeten und in der die Jahreszeiten bestimmenden Wandlung der Sonne und des Mondes zeigt (cael. 286 b 1-5 und gen. corr. II, 10). Diese Unregelmäßigkeit, z.B. daß im Sommer die Sonne im Krebs untergeht und im Winter im Steinbock, wird keineswegs a priori abgeleitet. Um dafür die Terminologie des späten Schellings zu gebrauchen, könnte man sagen, die Sonne, die Planeten, und der Mond sind durch ein unvordenkliches Ereignis aus dem himmlischen Bereich der reinen intelligiblen Materialität in einen Zwischenbereich schlechthin abgefallen, wobei für Aristoteles allerdings dieses Ereignis nicht ein Geschehnis innerhalb der Zeit sein könnte; sie sei immer schon vorgegeben. Die Kenntnis der Zwiespältigkeit der himmlischen Bewegungen ist deshalb notwendigerweise empirisch und folgt vor allem aus der Betrachtung des Himmels. Aufgrund einer philosophischen Einsicht in die dem Kosmos zugrundeliegende Kausalität wird sie dann in Zusammenhang mit der Betrachtung des Entstehens und Vergehens auf der Erde gebracht.

Das Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, die Bedingung aller irdischen Lebensformen (mot. an. 700 a 25-b 5), läßt sich also nur aus einer Zwiespältigkeit erklären, die die ganze Natur durchwaltet. Anhand dieser einen Bewegungsform, die sich zugleich auf die rotierende Ortsbewegung des Himmels und auf den Qualitätswechsel der einzelnen Dinge

zurückbezieht, können wir einen Blick auf das Wesen der griechisch erfahrenen Natur, auf die φύσις, gewinnen. Physis verstehen wir zunächst im Zusammenhang mit dem Verb φύειν - hervorbringen. Etwas wird nie aus dem absoluten Nicht-Sein, sondern nur aus dem relativen Nicht-Sein der hyle, oder modal ausgedrückt, aus der Potenz oder dem Möglichsein hervorgebracht. Aristoteles nennt dieses Sein - ein bewegendes Prinzip, das keineswegs eine bloß fiktive Dimension des nur vorstellbaren Seienden bedeutet - die δύναμις. Das φύειν ist also ein Hervorbringen, das etwas bisher Verborgenes und Abwesendes zum Vorschein bringt. Dieses Hervorbringen der physis ist die notwendige Bedingung jedes menschlichen Machens (τέχνη) - dies, weil der Mensch selber eine Hervorbringung der physis ist, und weil der Stoff seines Machens nur durch die physis gegeben wird. Die Versuchung ist trotzdem naheliegend, dieses Verhältnis umzukehren, und die φύσις aus der τέχνη her zu deuten, wie Aristoteles selbst dies gelegentlich getan hat, indem er z.B. seine Ursachelehre, insbesondere in Hinsicht auf das Verhältnis zwischen Form und Materie, aus dem Beispiel des menschlichen Machens erklärt.

Daß er aber damit nur die Klärung der einzelnen Ursachen erzielte, und also die physis selbst nie aus dieser Umkehrung her hätte verstehen können, zeigt sehr deutlich die Struktur seiner allgemeinen Bewegungslehre, die in drei Schritten (phys. 256 b 21-28) zusammengefaßt werden kann. 1) Viele Ortsbewegungen innerhalb der Natur sind mechanisch zu verstehen, insofern ihre bewegenden Ursachen außer ihnen liegen, z.B. im Stoß anderer sich in Bewegung befindender Dinge. 2) Da die Wirklichkeit einer gegebenen Bewegung es unmöglich macht, ihre erste Ursache ins Unendliche zurückzusetzen, weist die mechanische Bewegung auf einen Ursprung im Sich-Bewegenden. Das Sich-Bewegende ist selber Zweierlei. Auf der einen Seite sagt Aristoteles, daß ein Körper, wenn er durch Gewalt oder mechanischen Stoß aus seinem natürlichen Ort versetzt wird, sich naturgemäß auf seinen Ort zurückbewegt. Auf der anderen Seite spricht er von beseelten Körpern, die

sich hin und her bewegen, oder im Falle der himmlischen Sphären, sich gleichmäßig im Kreis drehen. 3) Das Sich-Bewegende besteht jedoch, für sich betrachtet, aus dem, was in Bewegung kommt, und dem, was die Bewegung erregt (phys. 258 a 25); das Zweite bleibt dabei ganz unbewegt. Die Bewegung weist also auf das In-Sich-Ruhen des ersten Bewegers hin. Dieser hat nichts zu schaffen. Das Wesen des Hervorbringens der Natur ist, in seiner absoluten Reinheit und Lauterkeit, dem Prinzip des menschlichen Machens absolut entgegengesetzt. Diese Dimension des In-Sich-Ruhens ist nicht allein in der außerweltlichen In-Sich-Bezogenheit der göttlichen οὐσία zu finden, sondern ist überall, wo ein Ding actu das ist, was es sein kann, d.h., wo es auf seinem richtigen Ort steht und daher die Form des Kosmos sichtbar werden läßt. Wo ein Ding in seinem Ort ruht, ist es dem vollen Chaos seiner möglichen, verkehrten Stellungen enthoben, so daß es als Ruhendes eine Sammlung des Unbestimmten auf die absolute Einzigkeit und Bestimmtheit seines Wesens ist, d.h., das Ruhen ist die höchste Form der Bewegung überhaupt. Als Scheidungsprinzip der Elemente in die jeweilig verschiedenen Orte ihrer Zugehörigkeit zeigt das Ruhen den Umriß der sinnfälligen εἶδος des Kosmos in ihrer ungeheuren Bewegtheit auf.

3. Wir versuchen nun, diesen Gedanken im Hinblick auf den Unterschied zwischen dem aristotelischen und dem neuzeitlichen Zweckmäßigkeitsbegriff weiter zu entwickeln, und zwar zunächst im Zusammenhang mit dem Entstehen und Vergehen. Das Entscheidende an dieser Bewegungsform ist, daß es die eigentliche Substanz eines Dings betrifft (gen. corr. I, 3). Wenn wir von dem Entstehen einer οὐσία sprechen, gehen wir davon aus, daß diese οὐσία vorher nicht anwesend war; sie entsteht also aus der Nicht-Seiendheit der prima materia. Hier tritt die Endlichkeit des jeweiligen Seienden, d.h. gerade das Sein dieses Seienden, ins Blickfeld. Ich z.B., ein Seiendes, kann meine eigenen Eigenschaften mitbestimmen;

meiner eigenen Geburt und meines Entstehens bin ich aber nicht mächtig (Vgl. motus an. 700 a 35). Es gibt also eine Änderung oder Bewegung, die prinzipiell nicht unter die Kategorie des Sich-Machens gebracht werden kann. Es ist ferner gerade diese Bewegung, die für die griechische Erfahrung der Natur maßgebend ist. Wir können hier von einer griechischen Erfahrung sprechen, indem das unvordenklich Individuelle am Entstehen und Vergehen - sein Angewiesensein auf das nicht-faßbare μὴ ὄν der prima materia - die Enthüllung derselben schicksalhaften Notwendigkeit bedeutet, die in der homerischen Welt das Tun der Götter sowohl als der Menschen lenkt und in der nachfolgenden Tragödie als die verhängisvolle Abgeschiedenheit des Helden ihre volle Macht zeigt, der auch der sich nach Freiheit sehnende Philosoph Achtung zollen mußte. Dieser eigentümlichen griechischen Dimension steht die neuzeitliche Idee der Natur als ein sich-organisierendes Ganzes, wie dies z.B. in Kants "Kritik der Urteilskraft" dargelegt wurde, scharf entgegen. Dieser Unterschied gilt auch für Schellings Naturphilosophie, insofern diese den Organismusbegriff von Kant übernimmt und weiter entwickelt. Aber insofern sie auch die notwendige Verschlossenheit des Grundes des Sich-Setzens, insofern sie also die "Unvordenklichkeit des Seins" reflektiert, zeigt sie eine wahre Nähe zum griechischen Begriff der Physis.[1]

Im zweiten, teleologischen Teil der dritten Kritik Kants wird die eine dynamische Betrachtung der Natur ermöglichende Teleologie von Leibniz positiv aufgegriffen, wenn auch als regulative Idee in den Rahmen der kritischen Philosophie gestellt. Die Aufnahme des Zweckmäßigkeitsbegriffs bereitete den Systementwurf des deutschen Idealismus vor und war nicht zuletzt ein wesentlicher Grund dafür,

---

[1] Wie dieses "griechische" Element in Schellings Denken wiederum in Zusammenhang mit dem ersten, ästhetischen Teil der "Kritik der Urteilskraft" zusammengebracht werden kann, macht eine Untersuchung des Schlußabschnitts von Schellings "System des transcendentalen Idealismus" deutlich. Dazu siehe Jähnig, a.a.O., Bd. 2. Diese Beziehung ist sowohl für das Verständnis von Kant wie von Schelling ausschlaggebend. Darauf können wir hier nur kurz hinweisen.

daß die nachfolgenden Idealisten sich so intensiv auf das Gespräch mit den Griechen hatten überhaupt einlassen können. Kants Verständnis der Zweckmäßigkeit ist jedoch von dem des Aristoteles durch einen Abgrund getrennt. Bei Aristoteles ist jede Bewegung eine Bewegung auf ein τέλος hin. Etwas bewegt sich auf den selbst unbewegten Ort seiner Hingehörigkeit zu, einen Ort, der durch die Form des Sich-Zeigens des Kosmos bestimmt ist, d.h., es ist der natürliche Ort des sich auf ihn Zubewegenden. Bei Kant dagegen wird die natürliche Bewegung eindeutig mechanisch - gemäß dem Trägheitsprinzip aus Zug und Stoß - verstanden; die Zweckmäßigkeit wird als eine Nothilfe des Verstandes hinzugebracht und nur dort verwendet, wo der Verstand auf eine ihm noch ungeklärte Grenze stößt, d.h., wo etwas Unnatürliches, Zufälliges erscheint, das mechanisch nicht zu verstehen ist. Kant gibt das Beispiel eines im Sande gezeichneten, regulären Sechsecks, das nicht aus der Bewegung des Meeres oder des Windes erklärt werden kann, sodaß man auf die Einwirkung eines vernünftigen Wesens schließen muß (KdU, A 281f.). Solche "Zufälle" in der Natur sind z.B. organische Gestalten, die so symmetrisch und kompliziert sind, daß sie mechanisch nicht begriffen werden können. - Oder vor allem die Existenz der Natur überhaupt (KdU, A 331). Heute könnte man noch auf die statistische Unwahrscheinlichkeit des Entstehens einer so reich gegliederten Gestalt wie des DNS-Moleküls hinweisen, oder auf die scheinbare Unmöglichkeit der alle Materie in eine ursprüngliche Singularität zusammenschließenden Gestalt, die als Bedingung des Urknalls gedacht wird. Nach Kant müssen wir angesichts solcher Erscheinungen auf die Idee einer "Technik der Natur" zurückgreifen, die allerdings nicht als eine Aussage über die Konstitution der Natur an sich im Sinne der dogmatischen, vorkritischen Metaphysik verstanden werden darf, sondern die eine bloß regulative Funktion für die Urteilskraft ausüben soll, die sich ohne eine aufgrund dieser Idee aufgebaute Systematik sonst in die unendlichen Einzelheiten der empirischen Forschung verlieren würde. Diese kritische Einschränkung zeigt deutlich die Herrschaft

des Mechanischen in Kants Denken. Man müßte dabei z.B. fragen, ob Kant, hätte er so lang gelebt, in Darwin den "Newton des Grashalms" oder im kybernetischen Regelkreis die adäquate mechanische Durchleuchtung der "teleologischen" Wechselbeziehung zwischen Ursache und Wirkung hätte erkennen müssen.[1] Im Unterschied zu Schelling hat Kant nie von einer prinzipiell nicht überschreitbaren Grenze der mathematisch-mechanischen Denkweise gesprochen. Es ist ja nach ihm die Forderung: "alle Produkte der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen . . . steht" (KdU, A 359).

Abgesehen aber von der Frage, etwa ob die moderne Kybernetik und Genetik die ausreichende Entzauberung dessen ist, was für Kant noch als unerklärlich galt, finden wir gerade in seinem Zweckmäßigkeitsbegriff den größten Unterschied zu Aristoteles.[2] Dies läßt sich daraus ersehen, daß Kant die Zweckmäßigkeit der Natur mit dem Wort "Technik der Natur" ausspricht. Diese Zweckmäßigkeit mag unabsichtlich oder, wie er sagt, "ohne Zweck" geschehen. Die Idee derselben wird dennoch aus der Vorstellung "einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache" (KdU, A 314), d.h. aus dem Schöpfungsgedanken, gezogen. Eben deshalb gipfelt Kants Teleologie in einer (gleichwohl in kritischen Schranken gehaltenen) Theologie. Dagegen denkt Aristoteles die Physis in ausdrücklicher Abhebung von der Techne (phys. II, 1);[3] die Natur ist weder ein durch Gott noch ein durch sich selbst Gemachtes: Das τέλος der natürlichen Bewegung ist überhaupt keine Form, die gewaltsam über eine ihr fremde Materie gestülpt wird, sondern sie ist die natürliche Verwirklichung einer in der Materie selbst schon vorliegenden Möglichkeit.

---

[1] Dabei ist es interessant zu bemerken, daß ein Resultat der Verbreitung von kybernetischen Begriffen das Wiederaufnehmen der teleologischen Fragestellung innerhalb der Philosophie ist.

[2] Eine ausführliche Erörterung des Unterschieds findet man bei Robert Kudielka, a.a.O., S. 82-97.

[3] Dazu siehe den Physis-Aufsatz von Heidegger, a.a.O.

Die Bewegung als Verwirklichung einer der Materie innewohnenden Form macht das Wesen der Physis aus und liegt der Unterscheidung der Physis von der Techne zugrunde. Etwas Gemachtes hat immer das Prinzip seiner Bewegung außer sich. Selbst wo z.B. ein Arzt krank ist und sich gesund macht, kann nach Aristoteles von einem wahren Sich-Machen die Rede nicht sein, indem der Arzt als Patient sich nicht gesund macht, sondern der Arzt als Arzt macht den Arzt als Patient gesund (phys. 192 b 24-32). Wenn Kant dagegen die Zweckmäßigkeit als "Technik der Natur" deutet, gibt er zu verstehen, daß es einige Naturprodukte - die organischen - gibt, die der gegenständlichen Natur gegenüber fremdartig erscheinen und nur dann gefaßt werden können, wenn man sich die Wirkung eines der Intelligenz analogen Prinzips vorstellt, das die Materie, selbst wenn es ein in ihr ruhendes Prinzip wäre, in eine künstliche Gestalt umformt: Die Notwendigkeit dieses Schrittes zeigt jedoch, daß sich die aristotelisch verstandene φύσις der Sicht Kants völlig entzogen hat, weil es nach Aristoteles natürlich ist, daß Naturdinge ihre Form verwirklichen, d.h. sich bewegen, so daß die Einführung einer Technik zur Klärung dieser Bewegung grundsätzlich verkehrt ist. Die Technik versetzt die Materie in eine ihr fremde Form, worin sie ihrer Natur, d.h. des Prinzips ihrer Fortbewegung und Gestaltung beraubt wird. "Es entsteht" schreibt Aristoteles, "aus einem Menschen ein Mensch, aber nicht ein Bettgestell aus einem Bettgestell" (phys. 193 b 8-9). Ein gemachtes Ding ist also ein totes Ding, und sein Totsein ist die Beraubung seiner Natur.

Bevor wir die Physis als das eigentümliche Belebtsein der Natur weiter klären, erinnern wir noch an einen Punkt, der die "Kritik der Urteilskraft" betrifft. Für Kant ist die Erschließung der Zweckmäßigkeit in der Kunst und in der organischen Natur einem anderen Ziel untergeordnet. Als Zeugnis einer unerklärlichen Einwirkung der Freiheit in der Welt soll sie dem Menschen den Mut zum Handeln geben, wobei dieses Handeln sich aus einem übersinnlichen Substrat her frei bestimmen soll, um den Menschen der Naturkausalität zu

entheben, damit er - als Endzweck der Schöpfung - am Ende über die ganze Natur herrschen kann (z.B. KdU, A 394). Die "Kritik der Urteilskraft" liefert also eine Art Brücke, die den Abgrund zwischen den auseinanderliegenden Bereichen der Natur und der Freiheit - des Seins und des Sein-Sollens - überspannen soll. Diese Brücke ist für Aristoteles nicht notwendig, insofern das menschliche Handeln naturgemäß auf sein τέλος gerichtet ist (obgleich der Mensch im Unterschied zu anderen Naturwesen sein Ziel noch suchen muß). Das Sein und das Sein-Sollen sind nicht, wie bei Kant, auseinandergerissen. Dies bedeutet freilich nicht, daß der Mensch immer am Ziel ist; seine Entfernung vom Ziel und die ungeheure Schwierigkeit, dorthin zu gelangen, sind die Bedingungen seines Handelns. Die Entfernung ist jedoch durch die Natur selbst gegeben und gehört zu ihrem Wesen. Der handelnde Mensch muß auch nach Aristoteles über einen Abgrund springen, aber dieser Abgrund, weil er in der Natur selbst vorkommt und sogar, indem er die Bedingung jeder Art der Bewegung überhaupt ist, ihr Wesen ausmacht, ist nicht das, was den Menschen von der Natur trennt, sondern das, was ihn mit ihr vereinigt. Anders gesagt, der Mensch ist ein geschichtliches Wesen gerade deshalb, weil er ein Naturwesen ist. Die neuzeitliche "Entdeckung" der Geschichte war das Resultat des geschichtlichen Entzugs der Natur und als solche eigentlich eine Verdeckung dessen, was sie zu entdecken meinte.

Um diese Behauptung zu bestätigen, blicken wir wieder auf das Eigentümliche am Entstehen und Vergehen. Diese Bewegung, z.B. als Aufgehen der Pflanzenwelt im Frühling und Verschließen dieser Welt im Herbst, ist das Resultat eines ewigen Streits zwischen dem aufgegangenen Prinzips des Himmels und dem in sich verschlossenen Prinzip der Erde, ist also das ewige Hin-und-Her zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein, dessen Darlegung als Zyklusgedanke der Griechen gilt. Und doch finden wir, daß Aristoteles die Zyklusbewegung auf das Ineinandergehen der Element beschränkt (die Wolke z.B. ist die Bedingung des Regens; das Wasser vom Regen ist die Bedingung der Bildung einer Wolke). Diese Bewegung von

Luft in Wasser in Luft ist eine kreisende Bewegung, denn die Elemente erscheinen immer als die Gleichen, aber eben deswegen handelt es sich da nicht wirklich um das Entstehen und Vergehen, das Hervorgehen und Verschwinden von individuellen Substanzen, wo, wie oben bemerkt, die Dimension der Endlichkeit und Jeweiligkeit dieser Substanzen deutlich ins Spiel kommt (gen. corr. 338 b 6-20). Gegenüber den Elementen ist jede Pflanze eine eigene Welt, eine besondere Sammlung des Weltgefüges in die eigentümliche Gestalt einer in sich ruhenden Ganzheitsstruktur. Wie Aristoteles sagt, hat "jede Hervorbringung der Physis in sich selbst den Ursprung ihrer Bewegung und ihres Standes" (phys. 192 b 14). Dieses Prinzip der Selbstbewegung steht nicht allein dem Trägheitsprinzip der neuzeitlichen Physik, sondern, weil aus ihm jedes Ding eine eigene Selbstständigkeit gewinnt, auch dem ganzen Systemgedanken der neuzeitlichen Metaphysik entgegen.

Dies läßt sich in aller Deutlichkeit ersehen, wenn wir uns auf eine Stelle bei Aristoteles besinnen, wo er den Physisbegriff zusammenfaßt. Im Gegensatz zur Techne, sagt er, ist das Verhältnis zwischen dem Hervorbringen der Physis und ihren Hervorbringungen dieses: "Das Hervorgehende geht aus etwas hervor in etwas anderes; was ist das nun, was da hervorgeht? Doch nicht das, aus dem es herkommt, sondern das worauf es hinausgeht, d.h. die μορφή, die Gestalt. Also ist die Gestalt φύσις" (phys. 193 b 16-18). Das Bewegende der Physis, in einer Pflanze z.B., ist nicht etwa, wie nach dem Produktionsbegriff der Neuzeit, eine "bildende Kraft" oder, im Sinne der modernen Genetik ein gemäß dem Plan der DNS-Molekülen gesteuerter Aufwand von Energie. Das Bewegende nach Aristoteles ist vielmehr das Woraufhin der zu verwirklichenden Gestalt. Hier: die gewachsene, blühende Pflanze selbst. Das bewegende Prinzip wird also nicht wie in der Mechanik nach der Mitteilung seiner Bewegung zurückgelassen, sondern die Bewegung z.B. der Pflanze wächst in das Bewegende hinein. Und das, aus dem die Bewegung kommt, das Woraus im Unterschied zum Worauf der Bewegung, ist nicht, wie neuzeitlich gedacht, der Samen, der mit der richtigen

Information gespeichert ist, samt den kausal gedachten Vorbedingungen der Erde, der strahlenden Sonne, genügenden Wassers, usw., sondern es ist die στέρησις, die Beraubung der noch nicht verwirklichten Form (Vgl. meta. VII, 7 - 1033 a 10). Dies ist entscheidend, da man daran den gewaltigen Unterschied zwischen dem neuzeitlichen Kausaldenken und dem griechischen Denken erkennen kann. Bei Aristoteles kann das Wesentliche nicht als der Versuch gelten, das Aufgehen eines Seienden so zu "erklären", daß man es auf den Zustand eines vorangegangenen Seienden zurückführt, eben, weil das Aufgehen das Ereignis der Gestalt selber ist, das von der Gestalt her auf diese hin aus dem Nicht-Sein ihrer Beraubung geleitet wird. Aristoteles kannte freilich den Zusammenhang zwischen dem Samen und der Pflanze, aber er stellte diesen Zusammenhang nicht auf Kosten der Bewegtheit in den Vordergrund, wie dies im kausalen Denken geschieht. Was die Bewegtheit betrifft, ist das Wichtige am Samen, daß er noch nicht Stengel, noch nicht Blatt, noch nicht Blüte ist. Aus dieser Beraubung geschieht die Bewegung auf die vollendete Gestalt hin. Die ursprünglichste Bewegung, die γένεσις oder Entstehung eines Dings, entfaltet sich sogar nur aufgrund einer in völliger Unbestimmtheit gedachten ὑποκείμενον, dies, weil das Wachstum der Pflanze nur aus dem Sterben und Vergehen des Samens geschehen kann. Die Bewegung der γένεσις ereignet sich aus der Zwiespältigkeit der Gestalt, ihrer Trennung in die zwei Gesichter ihrer Abwesenheit und ihrer Anwesenheit (phys. 193 b 20). Das bewegende Aufgehen und Sich-Zeigen der Physis ist deshalb undenkbar ohne Berücksichtigung jenes anderen Moments, der Verbergung, was an das bekannte Wort Heraklits erinnert: ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, die Natur liebt es, sich zu verbergen (Fr. 123). Ohne diese Verbergung, den Rückgang der ἐνέργεια in die δύναμις, gäbe es kein wahres Entstehen und Vergehen, und Zeno z.B. hätte mit seiner Behauptung, alle Bewegung sei ein Schein, recht gehabt. Wichtig dabei ist, zu bemerken, die δύναμις ist immer die Eignung für eine bestimmte Gestalt und ist deshalb immer auf die ἐνέργεια angewiesen. Nur daraus läßt sich das

In-Bewegung-Kommen verstehen; oder, anders gesagt, die στερήσις ist nicht das absolute Nicht-Sein; es ist immer das Nicht-Sein von etwas, weshalb Aristoteles auch sie als eine Art Form bezeichnet, was die Rede von der Zwiespältigkeit der μορφή berechtigt (phys. 193 b 20) - und außerdem dem Prinzip der prima materia einen genaueren Sinn verleiht: . Wenn wir z.B. Kants Bestimmung der Materie als Prinzip der Raumerfüllung annehmen, müssen wir einsehen, die prima materia als ursprünglichste ὑποκείμενον des Entstehens und Vergehens ist eigentlich überhaupt keine Materie. Sie ist nichts Räumliches, ist kein Stoff für ein Machen; das neuzeitliche Fabrikmodell des Wachstums ist der absolute Gegensatz zur aristotelischen Deutung der Physis.

Die Zwiespältigkeit der Form eröffnet das Wesen der Natur, das Aristoteles mit dem Wort, die φύσις ist ὁδὸς (ἐκ φύσεως) εἰς φύσιν (phys. 193 b 12), ausgesprochen hat, die φύσις ist das Unterwegssein der aufgehenden Natur in die vollendete Gestalt ihres Aufgegangenseins. Die Natur ist die Bewegung der Natur in sich selbst; sie bringt ihre Hervorbringungen hervor, indem sie in sich selbst zurücktritt. Als das Sich-Gestaltende, das Unterwegssein im Aufgehen der Gestalt, enthält sie notwendigerweise die Doppelstruktur des Sich-Zeigens und des Sich-Verbergens, weshalb die offene Gestalt, das Blühen einer Blüte z.B., sich nur augenblicklich zeigt, wobei der Schritt aus dem zeitlichen Unterwegssein in die Vollendung des τέλος, das Aufbrechen in der Natur der ewigen Form, überhaupt keinen Übergang in die unendliche Dauer der vorgestellten Ewigkeit bedeutet. Gerade das "ewige" Sein ist solches nur, insofern es in fest gezogenen Grenzen steht; das Blühen geht in das Verwelken über. Das Verwelken gehört gar zum Wesen des Blühens, da es die blühende Gestalt von den Beziehungen zu anderen Gestalten abschneidet. Auf diese Weise wird die Gestalt in ihr Wesen befreit und zu der Stelle emporgehoben wo sie sich augenblicklich als das Ganze dessen, was ist, enthüllen kann. Das Vergehen der Natur eröffnet den freien Raum, worin das Entstehen und Aufgehen der Dinge ins Spiel kommen kann; es besteht dennoch

die stets drohende Gefahr des Zurücksinkens in das Nicht-Sein, deren augenblickliche Überwindung die Schönheit des Blühens ausmacht.

4. Von diesem Punkt aus wird einiges sich klären. Warum hat z.B. Arisoteles, der mit seiner Unterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια und der Darlegung ihrer Aufeinanderbezogenheit, oder auch mit seiner Aufteilung der Seele in die aufsteigenden Stufen des Pflanzenhaften, des Tierhaften, und des Vernünftigen, dem Entwicklungsbegriff so großen Vorschub leistete, warum hat er den Aufgang und das Aufeinanderreihen der individuellen Lebewesen durch die Setzung der Unveränderbarkeit der Gattung in nicht fortschreitende Kreise gestellt und so die Möglichkeit versperrt, die verschiedenen Arten als Stufen einer Entwicklung zu betrachten? Hat Aristoteles nicht mit seinem Gattungsbegriff die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Welt so erschwert, daß die Entwicklung der Geschichtsphilosophie und der Evolutionstheorie bis zur Befreiung des Denkens vom Aristotelismus warten mußte? Oder aber, war vielleicht die Annahme einer unüberbrückbaren Grenze zwischen den Gattungen die Erkenntnis, daß jede Gattung und jedes innerhalb der Gattung wachsende Individuum die Vollständigkeit dessen erreichen kann, was mit ihrem Sein besagt wird; daß also im Kosmos kein Wesen dem anderen untergeordnet wird, sondern jedes Wesen in seiner ihm eigentümlichen Gestalt auf dem Ort gedeihen kann, wo es steht: Das Ziel des Kosmos, die Vollentfaltung seiner ἐνέργεια, ist dann bei Aristoteles nicht wie im deutschen Idealismus das Endstadium einer kosmischen Entwicklung, etwa der zu sich selbst gekommene Geist, eben weil die ἐνέργεια durch jedes Moment des Seienden hindurchgeht, wo, ruhend in ihrer inneren Sammlung, sie sich im geeigneten Augenblick als das zeigt, worüber hinaus es nichts weiteres zu erreichen gäbe. Durch die Scheidung der Zeit fällt alles außer der einen jeweiligen Gestalt hinweg; als Quelle des ständigen Wechsels der Natur erschließt sich nun die tiefe Ruhe der vollendeten Gestalt. Die unendliche

Mannigfaltigkeit des nun auch abwesenden Seienden wird in die Ruhe einer Gestalt, als τέλος der Bewegung überhaupt, eingesammelt: Eine Überfülle des Augenblicks, woraus der Umschlag von der Sammlung in die Zerstreuung, der Abfall in die Abwesenheit, sich fast verstehen läßt. Das Vollendete ist das Überschwengliche.

Die Anwesenheit der ἐνέργεια in der Stätte ihrer Abwesenheit, im sinnfälligen, zeitlichen Kosmos, wird hier durch einen Hinweis auf die Ortsbewegung verdeutlicht. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Aristoteles die Bewegung im Allgemeinen im Hinblick auf ihre bewegende, aber selbst unbewegte Quelle versteht. Dies ist die bekannte Problematik des ersten Bewegers, von Thomas von Aquin als kosmologischer Gottesbeweis aufgenommen. Die ungeheure Mannigfaltigkeit der kosmischen Gestaltung wächst auf das absolut Einfache der göttlichen Ousia zu. Diese ist allein auf sich bezogen und von dem zeitlichen Kosmos schlechthin abgeschieden. Die Abgeschiedenheit des einfachen Wesens birgt, wie im nachfolgenden Abschnitt gezeigt wird, eine eigentümliche Zwiespältigkeit in sich. Bevor wir uns aber darauf einlassen, überlegen wir noch Folgendes: Aristoteles denkt den Kosmos selbst als das Offene einer mannigfaltigen Gestaltung, wobei mittels der Gestaltung die Mannigfaltigkeit der Dinge dem Chaos eines Alles-Ineinanderfließens entzogen wird. Der Kosmos ist also ein Gefüge von Orten, die die Elemente der Materie in eine Ordnung bringen. Die Orte umfassen die Dinge, sind aber von den Dingen ganz verschieden: Ein Ding kann seinen Ort verlassen, der Ort selbst bleibt aber unbewegt. Dies ist der Kern von Aristoteles' Kritik an der χώρα, Platons Raumbegriff aus dem "Timaios". Platon spricht von der χώρα als von einem Prinzip der Formlosigkeit (ἄμορφον- Ti. 50 d 7, 51 a 7), das von einem äußeren Prinzip (der göttlichen Nous) bewegt und geformt werden kann (Ti. 50 c 2-4, 51 b 4-6, usw.). Also denkt er den Raum und die Materie in-eins und setzt ihnen die Form entgegen. Aristoteles dagegen unterscheidet so streng wie möglich die Materie von dem τόπος. Der τόπος als das Begrenzende (πέρας)

der Materie stimmt mit der Form (εἶδος) überein, aber nur dann, wenn der Körper am richtigen Ort steht. Weil der konkrete Körper - als Zusammenfügung von Form und Materie gedacht - von seinem Ort entfernt werden kann, steht der Ort selber sowohl über der Form als über der Materie (phys. 209 b 24). Der Ort bleibt absolut unbeweglich. Alles sinnliche Erscheinende ist so gefügt, daß es irgendwo sein muß (phys. 205 a 10-12). Da, wo ein Körper hingehört, ist sein Ort. Wenn der Körper nicht da ist, zeigt sich die ungeheure Macht des Ortes, die jedoch nur so ausgeübt wird, daß der Ort bei sich steht (z.B. 208 b 8-10). Der unbewegte Beweger, die in sich beschlossene ἐνέργεια, ist nicht aus dem Kosmos schlechthin ausgeschieden. Die Sammlung seiner Auf-Sich-Bezogenheit ist die Ein-Ordnung der Dinge auf ihre Orte. Der unbewegte Beweger ist der Ort, ὁ τόπος. Die φύσις läßt die Dinge aus ihrem Gefüge fallen und sammelt sie wieder ein. Die Fügung ihrer Einordnung ist der Kosmos selber, der sich in der Gestalt zeigt. Die Orte sind von dieser Gestalt her bestimmt: Sie bezeugen das Aufbrechen des λόγος als eine Bewegung der φύσις. Dieses Aufbrechen ist die schwellende Gestalt einer Überfülle des Seins: Die Blüte des Kosmos.

(3) Die Endlichkeitsstruktur der Ousia

1. Auch wenn nach der Zeit der Vollendung der Metaphysik das Positive des Geistes uns längst entzogen ist, wird unser Denken heute immer noch - oder mehr denn je zuvor - von dem Systemprinzip der Neuzeit bestimmt. Deshalb fällt es uns schwer, die Jeweiligkeit und Ortsbezogenheit des bewegenden Prinzips bei Aristoteles gelten zu lassen. Schelling z.B. hat gerade diese Dimension des Aristoteles aus den Augen verloren, als er sich darum bemühte, die formelle Ursache von der Endursache streng zu unterscheiden, um durch diese Trennung Platz für den alles überschauenden und aus sich bildenden Geist zu schaffen.[1] Ähnliches geschieht heute, wenn Aristoteles mit dem Maßstab einer der Sache selbst abgezogenen

[1] Siehe Hideki Mine, a.a.O., S. 69f.

Logik beurteilt und dabei vergessen wird, daß das griechische Denken vor allem aus der Betroffenheit vor der Unsagbarkeit des mannigfaltigen Seienden, und nicht aus dem Rahmen eines festgelegten Begriffes, hervorgegangen ist.

Dies erwähnen wir, weil sich daraus vermuten läßt, wie die Aristoteles-Interpretation des späten Schelling (Aristoteles als der Vollender der "negativen" Philosophie, die über den bloßen Begriff nicht hinauskommt) zu kurz greift, um dem jedes System sprengenden Seinsverständnis des Aristoteles völlig gerecht zu werden. Nach Schelling faßt Aristoteles das absolute Sein in der Innerlichkeit des in sich versunkenen Geistes. Da gibt es keine Möglichkeit einer freien Handlung, die, als die immanent gewordene Transzendenz des Schellingschen Absoluten, in die Welt hineintritt, um sie geschichtlich zu gestalten. Dabei zeigt sich aber die Neuzeitlichkeit des alten Schelling, der gemäß dem Verständnis des Seienden als Wirklichkeit das Weltprinzip als wirkende Ursache verstehen will. Dies ist mit der christlichen Vorstellung verbunden, nach der Gott als ein liebendes, sich aufopferndes Prinzip gilt, der nicht bei sich verweilt, sondern ständig aus sich - in seiner ewigen Tat der Schöpfung - hinaustritt. Die Frage stellt sich jedoch, inwiefern Schelling damit den Grundgedanken seiner eigenen Naturphilosophie, wonach die in sich gesammelte Ruhe das höchste Bewegungsprinzip ist, oder das zentrale Prinzip der "Weltalter", wonach das dem Seienden zugrundeliegende Wollen seine Freiheit nur aus dem noch ursprünglicheren Moment des Willens, "der nichts will", empfängt, außer Betracht gelassen hat. Ohne auf diese Frage einzugehen, weisen wir darauf hin, daß die Ruhe der ἐνέργεια als ein Bewegungsprinzip zu verstehen ist. So auch ist die In-Sich-Bezogenheit ein Scheidungsprinzip, das eine Gestalt von der anderen loslöst und sie der Jeweiligkeit einer bestimmten οὐσία übergibt. Anders gesagt, aus der Untersuchung der aristotelischen Physis wird es möglich, die Innerlichkeit dieses In-Sich-Ruhenden mit den von dem späten Schelling aufgestellten Prinzipien der Ekstase und der

göttlichen Liebe in Eins zu denken.[1] Die Handlung des höchsten Geistes geht aus der Vollendung des erfüllten Augenblicks hervor - und nicht aus einem Wollen, das über sich selbst hinaus gelangen will.

Wir können das Seinsprinzip bei Aristoteles in seiner vollen dynamischen Zwiespältigkeit erblicken, wenn wir zuerst das relativ systematische Moment bei ihm anerkennen. Wir folgen dabei der Leitfrage nach dem Sinn des Seienden als solchen (το ὄν ᾗ ὄν), die Aristoteles' Untersuchung einleitet (meta. 1003 a 20). Weil das Sein - allerdings nicht als ein einfaches Wesen, sondern nur von der Entfaltung seiner mannigfaltigen Bedeutungen her (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, hebt Aristoteles oft hervor) - durch das ganze Seiende hindurch geht, ist die Frage nach dem Sein die Voraussetzung des systematischen Denkens, obgleich bei Aristoteles selbst die Prinzipien des Seienden nie systematisch voneinander abgeleitet und so aufeinander bezogen werden, wie dies z.B. in Schellings Fassung der Ursachenlehre geschieht. Bei Aristoteles ruht

---

[1] Es ist klar, daß die Frage der Richtigkeit der Aristoteles-Interpretation Schellings nicht ohne weitgehende Text-Analyze beantwortet werden kann und bald ins Uferlose führen würde. Einige sehr aufschlußreiche Hinweise können der Arbeit von Hideki Mine, a.a.O., entnommen werden. Uns geht es hier lediglich darum, zu zeigen, wie das Moment, das Schelling zur Unterscheidung der positiven von der negativen Philosophie treibt, die Anerkennung einer ekstatischen Struktur im Seienden, wobei der Rahmen der Vernunftidee durch das Aufbrechen der Freiheit in der Welt gesprengt wird, eigentlich bei Aristoteles und sogar vor allem bei Aristoteles zu finden ist. Dieser hat freilich keine besondere Untersuchung dem Thema der Geschichte gewidmet (alle Geschichtsphilosophie setzt die in der nachfolgenden Metaphysik vollzogene Objektivierung der Natur voraus, indem sie das Geschichtliche durch die Abgrenzung von einer geschichtslosen Natur bestimmt), aber er hat die ekstatische Struktur überall in seinen Untersuchungen der Natur gefunden, die, als φύσις gedacht, zwar in der Idee aufgeht, aber nur indem sie sich gleichzeitig in die außerhalb der Idee liegende ὑποκείμενον zurückzieht. Insofern wäre als Beispiel der Vernunftsphilosophie eher das zwar auf Aristoteles zurückblickende, aber von ihm ganz verschiedene Denken von Leibniz zu nehmen. Leibniz hat das ganze Seiende als eine gemäß dem Satz vom Grund entfaltete Wirkung der einigenden Einheit der ursprünglichen Monade gedacht, wobei das Ganze in der gewirkten Vorstellung aufgeht und alle Dunkelheit im Licht des Vernunftsystems (nach Leibniz allerdings nur im göttlichen Verstand vorhanden) verschwindet.

noch jedes Prinzip im Offenen der sich-zeigenden Form, während bei Schelling die Prinzipien einander systematisch untergeordnet werden, gemäß dem Wirkungsfeld des sich entfaltenden Geistes. Durch den Verzicht auf eine dialektisch ausgeführte Ableitung der Prinzipien voneinander oder von der ihnen zugrundeliegenden Ousia vermochte es Aristoteles, das zu vermeiden, was durch sein Denken dennoch vorbereitet wurde: Den mächtigen Eingriff in die Form des Seienden, den das nun stolz gewordene Kind der Natur, das logisch urteilende Denken, vollzieht.

2. Bevor das Ergebnis von Aristoteles' Untersuchung der Seiendheit des Seienden, seiner bekannten ersten Wissenschaft, zusammengefaßt wird, soll die eigentümliche Beweglichkeit dieser Wissenschaft selbst kurz dargestellt werden. Im ersten Buch der "Metaphysik" weist Aristoteles auf die Natürlichkeit der Bewegung, die in die erste Wissenschaft hineinführt: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (meta. 980 a 22) - "Alle Menschen streben von Natur aus nach dem Wissen." Wie ein hoch geworfener Stein sich umkehrt und nach unten bewegt, bis er auf der Erde zur Ruhe kommt, so soll der auf die Erde geworfene Mensch, als das Lebewesen mit dem Logos, sich zum Wissen kehren und darin fortbewegen, bis er an den himmlischen Ort - seine natürliche Heimat - gelangt, wo die Ousia sich seinem wach gewordenen Vernehmen erschließt. Das darin gefundene Ruhen im Wissen ist aber keinesfalls ein Stillstand. Selbst das Ruhen eines Steins ist, griechisch gedacht, eine sammelnde Bewegung. Dieses Moment zeigt sich im Wissen in aller Deutlichkeit. Die wissende Schau macht das höchste Ziel des menschlichen Lebens aus und ist das, was auch jede praktische Tätigkeit letzten Endes fordern muß, um einen Anspruch auf das ethisch Gute, das Eingefügtsein in die menschliche Physis, zu haben. Das Worumwillen des "instrumentalistischen Denkens" ist das beschauende Denken der Theoria, das nur um seiner selbst willen da ist. Das theoretische Leben hebt das praktische nicht auf; es ist viel eher das leitende Ziel des Praktischen, das

jeder Handlung ihren Sinn verleiht (N.E. X, 7). Die Forderung, durch die praktische Handlung die contemplative zu begünstigen, macht das ethische und schließlich das politisch-revolutionäre Moment in Aristoteles' Denken aus und steht der schlichten Trennung von Praxis und Theorie entgegen, die bei Schelling den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie notwendig macht (XI, 556-572). So wird das Wissen selbst von Aristoteles als eine Tätigkeit und zwar die höchste bezeichnet, die νοήσις νοήσεως, die mühelos in sich kreisende Bewegung des das Noetische vernehmenden Denkens in sich hinein, analog dem Rotieren der göttlichen Himmelssphäre. Gemäß dem ursprünglichen Sinn des Logos als eine sammelnde Bewegung ist dieses Denken vor allem eine Erinnerung an den Weg in das Wissen hinein, und ist als solches eine Entfaltung des Zwiespalts zwischen der δύναμις und der ἐνέργεια.

Diese Entfaltung gipfelt nicht in einer Aufhebung der Differenz in einer obersten Einheit, sondern ist das Waltenlassen der Differenz und demzufolge das Stehenlassen der Dinge an den verschiedenen Orten ihrer Hingehörigkeit. Schelling hat allerdings recht, wenn er Aristoteles' Denken deshalb in die Vernunftwissenschaft einordnet, weil in ihm versucht wird, aus dem Bereich der δύναμις auszusteigen, um den Blick auf das ständige Anwesende der ἐνέργεια zu richten. Was er aber außer Betracht läßt, ist, daß dieses Ziel nirgendwo vollzogen wurde oder vollzogen werden konnte, weil das bewegende Prinzip des aristotelischen Denkens überall dasselbe bleibt: Das Staunen darüber, daß es so etwas Rätselhaftes wie die Bewegung selbst überhaupt gibt. Das Hervorgehen der δύναμις aus der ἐνέργεια, im Sinne Schellings das, was der positiven Philosophie ihre Bestimmung gibt, ist bei Aristoteles so selbstverständlich, daß er die ἐνέργεια die höchste Bewegung nennt (ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι, meta. 1047 a 32) und dort, wo er zu einer Unterscheidung gedrängt wurde, sie zwar von der Unvollständigkeit einer rastlos umtreibenden Bewegung absetzte, aber nur, um sie mit der ausgezeichneten Bewegungsform der πρᾶξις, d.h. einer Aktivität, die ihr Ziel

in sich trägt, in Eins zu denken (meta. 1048 b 22). Die unvergängliche Bewegung des Kosmos wird als eine notwendige Folge der Priorität der ἐνέργεια vor der δύναμις angeführt (meta. 1050 b 20); diese Bewegung selbst ist also die ἐνέργεια, aber als Bewegung besagt sie eine notwendige Rückbezogenheit auf die δύναμις (Vgl. meta. IX, 3), die, so betrachtet, in der ἐνέργεια gründet. Die eigentümliche Beweglichkeit der aristotelischen prima philosophia, d.h. ihr oft besprochener aporetischer Charakter, entsteht aus der Unmöglichkeit, die Akzidenzen und Qualitäten von der οὐσία, die δύναμις von der ἐνέργεια, ganz zu scheiden, auch wenn diese Philosophie sich ohne Frage darum bemüht (meta. 1028 a 3). Ohne die Erde gäbe es also keinen Himmel - dieses einfache Verhältnis kann als das Resultat der ganzen Philosophie des Aristoteles gelten.

3. "Das Seiende wird in mannigfaltiger Weise gesagt, aber" - fügt Aristoteles hinzu - "bezogen auf Eines" (meta. 1003 a 33). Was ist dieses Eine, die Ousia, der Träger der mannigfaltigen und wechselnden Bestimmungen des Seins? Es ist, wie gesagt, nicht ein allgemeines Prinzip, aus dem die konkreten Bestimmungen abgeleitet werden können. Die Allgemeinheit der Ousia hebt ihre absolute Einzigkeit nicht auf - sie ist vom Gattungsbegriff streng zu unterscheiden (meta. VII, 13). Eine Gattung kann von ihren einzelnen Manifestationen abstrahiert werden, das Seiende aber nicht. Die Gattung schließt alle Verschiedenheit aus; das Seiende ist aber stets ein Jeweiliges (τόδε τι) und als solches ein sich dem Denken Entziehendes. Es ist ein konkretes Individuelles, das sich mittels seiner Wesensfülle "allgemein" auf alles bezieht und ist keineswegs als ein abstraktes Allgemeines (das Nichts einer Gemeinsamkeit zwischen den verschiedensten Seienden) zu deuten. Daraus läßt sich aber die Schwierigkeit ersehen, deren Anerkennung Aristoteles dazu bringt, die Frage nach dem Seienden, τί τὸ ὄν, als eine ewig zurückkehrende Frage zu bezeichnen (meta. 1028 b 5). Indem das Seiende immer in Bewegung ist, zeigt es keine endgültige Struktur auf; jede "Vollendung der Metaphysik" muß in deren Grundfrage zurück-

führen, ein Verlauf, der den Denkweg Schellings bestimmte und ihn letztlich zur Auseinandersetzung mit Aristoteles führte.

Das Rätselhafte an der Ousia besteht darin, daß sie, vermeintlich das absolut-Einfache, dem die kategorialen Bestimmungen hinzukommen, bereits in sich eine Zwiespältigkeit zeigt. Das, was ist, ist zunächst die Form, das εἶδος, aber immer als diese bestimmte, wobei die Jeweiligkeit ihres Vorliegens eine Gebundenheit an die ὕλη zeigt. Als das Einfache der Form hat die Ousia keine selbstständige Existenz.[1] Selbstständigkeit hat sie nur als ein σύνολον, eine konkrete Zusammensetzung von Form und Materie. Dies war der Kern der Kritik an der platonischen Ideenlehre. Die Zwiespältigkeit wird am schärfsten im Begriff des τί ἦν εἶναι herausgestellt, der das Wesenhafte eines Seienden beschreibt, das das Seiende noch vor dem Akzidentellen seines jeweiligen Vorliegens ist. Dieses Wesenshafte bedeutet nicht die einfache Hingehörigkeit in eine allgemeine Gattung, der die selbständige Existenz fehlt, sondern gemäß der Form eines das Seiende bestimmenden λόγος dieses Allgemeine in Verbindung mit einer die konkrete Sache bildenden spezifischen Differenz (meta. VII, 4). Ein Mensch ist nicht bloß ein Tier; er ist ein Tier mit dem ihn von allen anderen Tieren unterscheidenden Logos. Das einfache Wesen (το ἁπλοῦς), z.B. der Mensch, ist noch vor seiner Aneignung von besonderen Merkmalen ein zwiespältiges Wesen. Dieses Wesen ist darüber hinaus kein im platonischen Sinne trennbares Wesen, sondern ist stets ans konkrete Seiende - samt seinen akzidentellen Bestimmungen - gebunden (meta. VII, 6), weshalb Aristoteles die ὕλη nicht ganz aus dem Wesen einer sinnlichen οὐσία ausschließt. Auch wenn die Hyle als das Unbestimmte aus dem Logos ausbleibt, bezieht sie sich noch auf die Anschauung und macht ein unentbehrliches Element unseres Wissens aus (z.B. meta. 1036 a 6). Das τί ἦν εἶναι ist das, was ein besonderes Seiendes

---

[1] Siehe E. Tugendhat, TI KATA TINOS, Freiberg/München 1958, besonders das Kapitel: "Die Zwiespältigkeit innerhalb der Ousia (Met. Z)".

zu eben diesem Besonderen, unzerlegbar in andere Substanzen (meta. 1039 a 4), bestimmt; es ist das, was die unbestimmte, aber potentiell bestimmbare Hyle zur Gestalt bringt, bis sie einer individuellen Form eingewachsen ist, d.h., bis sie die Form - die eigentliche Ousia - wird. Eine Idee kann in verschiedene Ideen, oder andererseits eine bloß materielle Anhäufung in verschiedene Materien, zerlegt werden; die Ousia beschreibt jedoch ein Ganzes, das über seine Teile emporgehoben ist, oder noch genauer, das geheimnisvolle und absolut-einfache Telos, das alle Teile auf sich hin in einem kontinuierlichen Bewegungszusammenhang einsammelt. Die Bewegung auf dieses Telos ist von aller wirkungsartigen Zusammenstellung (etwa wie in der Leibnizschen Monade aufzuzeigen ist) ganz entfernt. Es ist vor allem eine natürliche Bewegung. Deshalb sieht Aristoteles die wahren οὐσίαι nur in den Hervorbringungen der Physis (z.B. meta. 1043 b 22; 1044 a 9).

Die Hauptsache in der "Metaphysik" ist nicht die Unterscheidung von Materie und Form, sondern die Überbrückung dieser Trennung durch deren Zurückführung in das Bewegungspaar von δύναμις und ἐνέργεια (meta. 1050 a 15). Buch Zeta der "Metaphysik" wurde eindeutig im Hinblick auf Buch Theta geschrieben. Wir weisen darauf hin, um deutlich zu machen, wie sehr der Begriff der natürlichen Bewegung - auch in den Schriften, die unter dem Namen der "Metaphysik" zusammengebracht wurden - das Zentrum des aristotelischen Anliegens ausmacht. Das Hinaufdringen in die Sphäre der reinen ἐνέργεια ist bei Aristoteles kein Verlassen der "untergeordneten" Sphäre der δύναμις, und überhaupt kein Aufstieg auf das schlechthin Unbewegliche, sondern die Entdeckung der angespannten Bezogenheit der δύναμις - und zwar gerade in der Jeweiligkeit des einzelnen Seienden - auf die ursprünglichere Dimension des vollendeten Seins. Diese Bezogenheit zeigt sich in der Bewegung. Das höchste Ziel des Aristoteles ist das unmittelbare Denken und Vernehmen eben dieser Bewegung und zwar als Weg der ἐνέργεια in sich selbst. Dieser Weg ist die Bewegung um ihrer selbst willen,

genau wie die Theoria eine Handlung um ihrer selbst willen ist. Das Spiel des Seins ist das höchste Ziel einer ungeheuren Arbeit, die nur dadurch in Atem gehalten wird, daß sie ihre Kraft aus dem Spiel selbst empfängt. Dieses Ziel durchdringt das Ganze und erreicht seine höchste Präsenz gerade in der Stätte seiner größten Selbst-Entfernung. Allein als diese Spaltung des ursprünglich-Einfachen ist das Aufgehen des Individuellen zu verstehen: τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον (meta. 1050 a 22). Das "Werkhafte" der ἐνέργεια gründet in der Einmaligkeit des jeweiligen Erscheinens. Das Individuelle der Ousia, das die Zurückführung einer Ousia auf eine andere unmöglich macht, zeigt jene tiefe Abgründigkeit, die der Struktur des Seienden als solchen (το ὂν ᾗ ὄν) unterliegt.

Die Erschließung der Struktur eines einzigen sinnlichen Seienden ist damit zugleich die Erschließung der Struktur des vollendeten Seienden der göttlichen Ousia. Die Trennbarkeit einer Ousia besagt keineswegs, daß sie ohne die Kleidung ihrer besonderen Qualitäten existieren könnte, sondern daß ihr den Qualitäten gegenüber eine Ursprünglichkeit zukommt, die die Unmöglichkeit ihrer Auflösung in eine bestimmte Reihe von Prädikaten bedeutet. Eine Qualität existiert nur in Verbindung mit einer Ousia. Diese muß ihrerseits Qualitäten haben, kann aber gleichwohl eine <u>oder</u> eine andere haben. Die Trennbarkeit der Ousia wird vor allem in diesem "oder" ausgesprochen und bedeutet letzten Endes das <u>Freisein</u> der Ousia für die Weise ihres Erscheinens. Dieses Freisein zeigt deutlich die Spaltung der δύναμις, die im Herzen der ἐνέργεια selbst liegt. Nur daraus ist das Hervortreten des Individuellen zu verstehen. Zu bedenken ist nun, daß dieses Verhältnis einer sinnlichen Ousia zu ihren Qualitäten dem zwischen Gott und Welt entspricht. Die Trennbarkeit Gottes besagt nicht seine bloße Abgeschiedenheit von der Welt, sondern auch sein Freisein für die Welt. Das Denken des Aristoteles ist in diesem Sinne eher pantheistisch als theistisch zu verstehen. Aristoteles' Bemühung geht darauf, zu zeigen, daß die Ousia an sich weder Idee noch Materie ist. Seine Kritik an Platon

(die Idee ist keine selbständige Ousia) muß immer im Zusammenhang mit seiner Kritik an Demokrit gefaßt werden. Im "wedernoch" der Ousia finden wir das Moment, das von Schelling am Ende der metaphysischen Tradition als die "Indifferenz" vom Idealen und Realen gedacht wurde. Es ist nur in der Trennung der Ousia von beiden, daß sie zu der vollendeten Sammlung kommt, aus der das Ganze des natürlichen Seienden mit Leben angehaucht wird.

Die innere Freiheit der Ousia brachte Aristoteles selbst anhand eines besonderen Seienden zur Sprache. In seiner Erörterung der δύναμις wies er darauf hin, daß einige Naturkräfte sich auf notwendige Weise entfalten, z.B. die Sonne kann nur erwärmen, während eine bestimmte Kraft - ἡ δύναμις μετα λόγου (meta. 1048 a 1-5) - immer vor der Entscheidung steht, sich zu entfalten oder nicht zu entfalten. Ich z.B. kann sitzen oder nicht sitzen. Der Logos als Erfassen des Eidos erschließt mit der Form immer die Möglichkeit ihrer Privation, so daß das Wesen mit dem Logos, der Mensch, vor eine ständige Zwiespältigkeit gebracht wird, die aber nichts anderes als die Enthüllung der wesentlichen Abgründigkeit des Seienden als solchen ist. Das höchste εἶδος des ὄν empfängt seine Bestimmung durch die Abhebung gegen das μή ὄν, weshalb die δύναμις dem Wesen der ἐνέργεια gehört. Die Erschließung dieser Struktur ist aber dem Menschen allein möglich, und dies, weil er auf eine eigentümliche Weise der δύναμις gehört. Nur aus dem Fall in die Nicht-Seiendheit der bloßen Potentialität, der der Priorität der ἐνέργεια vor der δύναμις zufolge als das Resultat jener ursprünglichen Scheidung zu verstehen ist, die sich daraus ereignet, daß das anfängliche Wesen in sich ruht, d.h. daß es sich in sein εἶδος einsammelt - nur aus dem daraus entspringenden Fall wird der Platz frei, in dem das Seiende sich einem Wesen, und zwar dem in die δύναμις zurückgefallenen Wesen, durch das Geschenk des aus der Scheidung aufgegangenen λόγος erschließen kann. Die οὐσία muß von ihrer absoluten Bestimmung her verstanden werden. Dem Satz vom Widerspruch gemäß bedeutet diese Bestimmtheit der Ousia die sich entfaltende Ausscheidung der sich widersprechenden

Prädikate, die der δύναμις innerlich zugehören. Das Aufregende ist aber, zu sehen, wie sehr nach Aristoteles der Mensch in diese ursprüngliche Scheidung eingefügt ist. Sein Denken beschreibt vor allem eine Bewegung des Menschen, die aus der Beraubung seiner Natur und der daraus entstandenen Sehnsucht nach Wissen, der Wiederkehr in die natürliche Heimat, entsteht. Diese Bewegung läßt sich vorübergehend als eine Bewegung aus der "tierischen" Befangenheit im Sinnlichen zum Vernehmen des Übersinnlichen, des Noetischen, verstehen. Damit wird die große Spannung innerhalb des menschlichen Wesens ausgesprochen, die nicht bloß sein Freisein für einander entgegengesetzte Möglichkeiten bedeutet, sondern auch seine "natürliche" Tendenz, sein "natürliches" Ziel zu verfehlen. Nirgendwo als im Menschen tritt der Widerstreit innerhalb der Natur so deutlich hervor.

Wenn man die von Aristoteles dargestellte Bewegung des Menschen zum Wissen näher betrachtet, dann bemerkt man, daß die Unterscheidung zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen zu weit reicht, um diese Bewegung ans Ziel zu leiten. Der Weg des Menschen zum Wissen besteht nicht darin, daß er mit einem Sprung den sinnlichen Bereich hinter sich läßt, sondern darin, daß er beim Sinnlichen verweilt und ständig versucht, dessen Wesen zu erschließen. Der Blick in die Wahrheit dieses Wesens ist weder der Vollzug einer konsequenten Schlußfolgerung noch die richtige Erfassung eines bestimmten Seienden; er ist vielmehr die Berührung der Seele durch das sich erschließende Wesen der Natur selbst (Vgl. meta. IX, 10). In dieser Erschließung zeigt sich das Ewige der Natur, daß sie überhaupt da ist. Als die tiefe Ruhe, aus der aller Streit hervorgeht und in den aller Streit wieder versinkt, ist die Natur unvergänglich, weil nie entstanden, unbeschreibbar, weil absolut einfach.

Mit dem Hinweis darauf, daß die ganze Spannung von δύναμις und ἐνέργεια, die die Bewegungsstruktur des natürlichen Seienden ausmacht, im Menschen selbst liegt, finden wir den Weg zurück in die Philosophie Schellings. Der Widerstreit der Natur spielt sich innerhalb der tiefsten Ruhe ab

und kann nach Aristoteles ebensowohl mit dem Wort Liebe bezeichnet werden. Gegen Empedokles schrieb er, "wenn das Ganze durch Streit in seine Elemente auseinandergerissen wird, dann treten Feuer und jedes andere Element in ihrer Einheit hervor, und wenn diese dann durch Liebe zusammengesetzt werden, werden die Elemente selbst geschieden und verlieren ihre Einheit" (meta. 985 a 25). Im Widerstreit der Natur mit sich selbst, wo das Hervortreten eines Seienden das Zugrundegehen eines anderen Seienden bedeutet, finden wir jenes erhabene und tragische Spiel, dessen Anerkennung die große Leistung der Griechen war. Daß Aristoteles die von allen Dingen erstrebte Ruhe nicht in eine Dimension außerhalb des Streits versetzte, verleiht seiner Teleologie ihren eigentümlichen Sinn, der die durch das Christentum vermittelte Teleologie der Neuzeit entgegengesetzt ist. Wenn wir nun im Anschluß an Schelling in eben diesem Streit der Natur - mit Berücksichtigung der Einfügung des Menschen innerhalb dieses Streits - das Wesen der Geschichte sehen, dann lehnen wir die übliche Vorstellung der Geschichte als eine entweder ins Unendliche oder eine in eine bestimmte Gestalt fortschreitende Entwicklung ab, um sie aus dem Zusammenhang mit der sie bestimmenden Grenze - der Rückkehr der ewigen Natur - zu fassen. Wir haben uns nun so lange bei Aristoteles aufgehalten, um klar zu machen, wie Schellings Entdeckung der Geschichte mit seiner in der Naturphilosophie gemachten Erfahrung "der Wiederkehr der Philosophie in ihren längst vergessenen Ursprung" konkret zusammenhängt. Der Ursprung der Philosophie ist der der Geschichte überhaupt und wurde von Aristoteles mit dem Wort φύσις genannt.

3. TEIL

DIE GESCHICHTE ALS ORT DER AUSTRAGUNG DES URWIDERSPRUCHS DER NATUR

In Aristoteles' Analyse des Entstehens und Vergehens wurde die Endlichkeit des natürlichen Seienden so deutlich herausgearbeitet, daß es sich schwer verstehen läßt, warum seine Beschreibung des Gangs der Natur seit eh und je als zyklisch gilt. Seine Analysen der Bewegung und vor allem ihre Klärung durch die ontologische Unterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια scheint Antwort genug zu sein auf die gewöhnliche Behauptung, es gehe dem griechischen Denken - im Gegensatz zum dynamischen Seinsverständnis der Moderne - nur um das sich nie wandelnde ewige Sein und dessen Erschließung in der angeblich fixierten Gestalt des Logos. Darüberhinaus steht die zentrale aristotelische Lehre der Mannigfaltigkeit der Seinsbedeutungen der Behauptung entgegen, er hätte das Sein eng "nominal" gefaßt. Wegen dieser falschen Vorstellung der aristotelischen Metaphysik, die heute sehr verbreitet ist, schien es mir im vorhergehenden Kapitel wichtig, zu zeigen, wie das Spannungsverhältnis von Himmel und Erde - der Physischarakter des Seienden - auch innerhalb der Ousia-Lehre aufzuweisen ist. Dasselbe Resultat könnte auch durch Klärung des Analogiebegriffs geliefert werden, wobei die Hinführung des Denkens auf das Walten eines in der Mannigfaltigkeit verborgenen einheitlichen Wesens gerade nicht die Mannigfaltigkeit in einer leeren Einerleiheit aufhebt, sondern sie in ihrer vollen Differenziertheit hervortreten läßt. So ist auch in Schellings Begriff der absoluten Identität das einheitliche Wesen nicht die abstrahierte Gemeinsamkeit von Reellem und Ideellem, eben weil es jeweils als Ganzes in beiden ruht. Das Sein ist nach Aristoteles weder eine starre Substanz noch ein Universalbegriff (z.B. meta. III, 3). Verschiedenes kann einem Wesen zugehören, ohne deshalb in eine leere Identität zurückzusinken.

Was den Zyklusgedanken im besondern betrifft, soll noch daran erinnert werden, daß Aristoteles eben deshalb die Atomlehre Demokrits und die Ideenlehre Platons mehrfach kritisierte, weil er die Bewegung der Natur als etwas grundsätzlich anderes verstand, als Rückkehr und Zusammenmischung feststehender

Elemente und Strukturen. Obgleich bei Aristoteles die Entstehung der Dinge gewissermaßen als eine Gestaltung der Materie verstanden wird, hat diese Gestaltung nichts mit einer technischen Zusammensetzung eines vorgegebenen Stoffs zu tun. Sie ist vielmehr eine in einer beschränkten Zeit vollzogene Verendlichung einer unendlichen Reihe - logisch betrachtet eine Unmöglichkeit, die aber das Grundgeschehen der Natur ausmacht. Diese Verendlichung des Unendlichen spiegelt sich in der Struktur der Zeit, die gerade nicht ein Aneinanderreihen von nicht weiter zu zerlegenden Jetztpunkten ist,[1] als auch in der Struktur des konkreten Dings selber. Das ἄπειρον wird begrenzt und zum εἶδος, das Chaos zum Kosmos erhoben. Allein die Verwurzelung in der Unbestimmtheit und dem sich dem Denken Entziehenden des Irdischen verleiht den Dingen wahre Selbstständigkeit - ohne diese wäre jedes Ganze in bestimmbare Teile zerlegbar und aus ihnen konstruierbar. Den Prozeß, bei dem ein Mensch einen anderen Menschen zeugt, denkt Aristoteles im scharfen Gegensatz zu demjenigen, bei dem ein Mensch ein künstliches Produkt, beispielsweise eine Maschine, zusammenbaut. Was durch natürliche Zeugung hervorgebracht wird, ist kein totes Ding, sondern selbst ein lebendiges Wesen. Allein das lebendige Wesen kann im wahren Sinne eine Ousia genannt werden (meta. 1040 b 5-10).

Dieser aristotelischen Gedanke der Selbstständigkeit und Lebendigkeit des natürlich Hervorgebrachten trägt zum

---

[1] Siehe Wolfgang Wieland, Die aristotelische Physik, Göttingen 1962, wo anhand der Kontinuitätsstruktur der Zeit klar hervorgeht, daß es kein feststellbares νῦν geben kann. Das νῦν ist nach Aristoteles keineswegs ein feststellbares Teil der Zeit. Es ist von vornherein unmöglich die Jetztmomente als mit sich selbst identisch bleibende Atome oder Punkte einer Strecke zu betrachten, weil dabei das Verschwinden und Aufgehen dieser Momente, d.h. der Bewegungscharakter der Zeit, was für Aristoteles immer im Vordergrund seiner Analyse steht, unmöglich zu denken ist. Heideggers bekannte Kritik an Aristoteles, daß dieser die Zeit als Jetztfolge versteht, scheint, was die Eindimensionalität und Linearität der Zeit bei Aristoteles betrifft, zwar berechtigt, aber, was den Charakter des νῦν selbst betrifft - das nach Aristoteles immer zwiespältig ist, Anfang und Ende in sich vereinigend - viel zu kurz gefaßt zu sein.

Verständnis der Philosophie Schellings und besonders seiner Freiheitsschrift bei. Schelling bezieht sich in der Freiheitsschrift nicht ausdrücklich auf Aristoteles, abgesehen von einem Hinweis, daß die von Schelling als Zeugungsverhältnis gedachte Form der Identität bereits in der "alten tiefsinnigen Logik" der griechischen Philosophie richtig verstanden war (VII, 352).[1]

Weil das zentrale Problem der Freiheitsschrift eng mit dem Systembegriff der Neuzeit zusammenhängt, werden wir diesen Bezug hier nicht weiter verfolgen. Wenn in unserer Darstellung der Bewegungslehre des Aristoteles behauptet wurde, der erste Beweger sei nichts anderes als der jeweilige Ort der Hingehörigkeit eines Dings, ging es eben darum, daß es Aristoteles fern lag, das Ganze des Seienden so vorzustellen, daß es in einem einheitlichen Schema zu bewältigen wäre. Eben deshalb kannte er das Problem nicht, ob die Annahme der Trennbarkeit der individuellen Substanzen gegenüber der Vollkommenheit der höchsten Ousia aufrecht zu erhalten ist - d.h. ob die Substanzen vielleicht letzten Endes nur Prädikate oder Attribute einer absoluten Substanzen sind. Nur darum konnte er die Frage nach der höchsten Ousia unmittelbar aus einer Analyse der sinnlichen Ousia entfalten (meta. 1037 a 10-17).

In der langen Zeit von Aristoteles bis Schelling änderten sich die Anschauungsweisen grundlegend. Der christliche Gott wurde vom Schöpfungsprinzip her als wirkende alles durchdringende Ursache gedacht. Dies in Verbindung mit der Wirklichkeitskonzeption, die aus dem nach der Weltmacht strebenden Römertums wuchs, machte es schwieriger, den eigenen Ort des Individuellen gedanklich beizubehalten, auch wenn gerade dies von der Liebesbotschaft des Christentums gefordert wurde. Auch die Emanationstheorie des Neuplatonismus, nach

---

[1] Es gibt dafür keinen Beleg, daß Schelling hier besonders an Aristoteles denkt. Daß jedoch Aristoteles selber seine logische Bemühungen in dieser Richtung verstand, kann man z.B. dessen Zusammenstellung der Struktur des Syllogismus und der natürlichen Zeugung entnehmen, wobei in beiden die Ousia als notwendiger Ursprung eines Wachstums gilt (meta. 1034 a 32).

der die besonderen Unterscheidungen der materiellen Welt allein aus "Entfernung" oder "Entlassung" von dem absolut lauteren und über dem Seienden hervorragenden All-Einen erklärt werden, so daß alles in der Strahlung des göttlichen Lichts aufgeht und in ihm die Selbstständigkeit verliert, bedeutet eine große Gefährdung des Individuationsprinzips, von der Schelling, dessen Identitätsphilosophie noch innerhalb dieser Tradition stand, sich in seiner Freiheitsschrift befreien mußte. Wenn der Nominalismus und andere Strömungen (z.B. der Protestantismus) das Signal für eine entscheidende Wende zum Pluralismus und zur Aufwertung der Mannigfaltigkeit des Seienden gaben, war der Ansatz für einen großen Streit zwischen der Empirie und dem Vernunftsystem schon angelegt. Das System von Leibniz zeigt vielleicht am deutlichsten diese Spannung. In Schellings Freiheitsschrift wurde das Problem anhand der Frage nach der Einfügung der menschlichen Freiheit in das System des Ganzen erörtert. Dabei kam dem Versuch Aristoteles', die Physis so zu denken, daß die Selbstständigkeit des einzelnen Seienden immer berücksichtigt wird, noch ein anderes Moment hinzu. Schelling fragte nicht allein nach der Unabhängigkeit des Menschen von der Natur, sondern nach seiner Unabhängigkeit auch von Gott. Weil Gott als Grund des Seienden auch immer zugleich Grund der Seiendheit, d.h. des Geordnetseins des Seienden ist, bedeutet die Möglichkeit einer Unabhängigkeit ihm gegenüber die Möglichkeit eines nicht bloß aus der Materialität als dem Noch-Nicht-Seienden zu verstehenden Chaos, sondern eines gesteigerten, gegen die geordnete (von Gott gemilderte) Gestalt der Natur ausdrücklich gewollten Chaos'. Es geht also in dieser neuen Fragedimension um eine von den Griechen nicht klar gestellte Frage, die nach der Möglichkeit des Bösen. Mit dieser Frage tritt man in das eigentümliche Feld der Geschichte, die, weil sie nicht mehr als ein bloßes Glied der Natur betrachtet werden kann, zum Gegenstand einer besonderen philosophischen Betrachtung wird.

Aber bevor wir anhand der Freiheitsschrift und der "Weltalter" Schellings diese Frage - und besonders ihre

Problematisierung des Verhältnisses von Natur und Geschichte - aufnehmen, wollen wir zuerst fragen, ob es überhaupt wahr sei, und wenn ja, in welchem Sinne, daß die philosophische Untersuchung der Geschichte sich nur aus dem Horizont des neuzeitlichen Denkens entfalten kann. In der Erörterung der Bewegungslehre des Aristoteles haben wir zu zeigen versucht, inwiefern die Erfahrung der Endlichkeit des Seienden im Zentrum seines Denkens stand. Diese Erfahrung und ihre Deutung waren am Anfang der griechischen Philosophie noch viel prägnanter ausgesprochen, und können als schlechthin antike Denkweise gelten. Man denkt besonders an Heraklit, an seine Erinnerung an die tiefe Verbergung, die innerhalb der Zeigens- und Offenbarungsstruktur sowohl des Logos wie der Physis waltet und so in der Zwietracht mit jener Erschließung im Ganzen der Welt atmet - eine Verbergung , die keinen aufgehobenen Rest hinterläßt und darum nicht, wie bei Hegel, als eine Negativität gedacht werden kann, die Vehikel eines Fortschreitens ist. Daß die Natur immer wieder in ihren Anfang zurückkehrt, daß sie, nachdem sie sich hervorhebt, stets wieder zugrunde geht, macht nur die Hälfte der antiken Erfahrung aus. Dazu kommt noch die Erfahrung, daß das, was aus diesem Anfang wieder hervortritt, immer ein Neues ist, woraus man die Unerschöpflichkeit der uns verborgenen Dimension der Anfänglichkeit entnehmen kann.

Wenn aber von der "Geschichte" die Rede ist, meint man im allgemeinen die wichtigsten Ereignisse der menschlichen Vergangenheit, besonders insofern diese in Verbindung mit der Gegenwart und der Zukunft gebracht werden können. Darum wird von einer "Philosophie der Geschichte" erwartet, daß sie eine sinnvolle Ordnung innerhalb solcher Ereignisse aufzeigt, ob als fortschreitende oder verfallende Entwicklung, als Verlauf im Kreis, Linie oder Spirale; sie soll ferner imstande sein, das Spezifikum, das Besondere der Geschichte z.B. der Natur gegenüber, aufrecht zu erhalten. Beide Momente sind dabei wichtig. Der junge Schelling von 1797-98 hat z.B. die Entgegensetzung der Geschichte zur Natur hervor-

gehoben, aber aus ihr den Schluß gezogen, daß eben das, was das Besondere der Geschichte bestimmt - die Spontaneität der menschlichen Handlung - eine Philosophie der Geschichte unmöglich macht, insofern sie der Konstruktion einer sinnvollen Ordnung zuwiderläuft (I, 465-73). Das "System des transcendentalen Idealismus" (1800), wo Schelling versucht, in den Begriffen von Schicksal und göttlicher Vorsehung eine solche allgemeine Ordnung zu denken, die mit der Spontaneität der besonderen Handlungen versöhnbar ist, stellt deshalb die erste wahre Geschichtsphilosophie Schellings dar.

Auch in der Antike findet man die Beschäftigung mit der Ordnung der spezifisch menschlichen Geschichte. Aristoteles' Abwertung der empirischen Geschichtsschreibung im Vergleich zur Dichtung (poet. 1451 2-3) betrifft im Grunde nicht mehr als den engen empirischen Blick historischer Darstellungen und soll nicht als ein Beleg seiner Geschichtsauffassung als solcher gelten. Platon und Aristoteles bemühten sich beide um die Entdeckung einer regelmäßigen Entfaltung politischer Institutionen auseinander, wobei Aristoteles allerdings die Unstetigkeit dieser Entfaltung schärfer betonte als Platon (pol. V, 10). Gegen die sophistische Theorie, nach der die politische Gemeinschaft eine bloß vertragsmäßige Abmachung zwischen Individuen ist, heben Platon und besonders Aristoteles den Physischarakter der Polis hervor. Dieser wird oft als ein Hinweis auf die zyklische Struktur der politischen Entwicklung verstanden. In Wahrheit ist jedoch mit dem Physischarakter der Gegensatz zur technischen Deutung politischer Institutionen ausgesprochen. Hobbes' Vergleich des Staats mit einer künstlich erbauten Maschine (Leviathan) macht in dieser Hinsicht den tiefen Abgrund zwischen der Antike und der Neuzeit sehr deutlich und zeigt den Horizont des neuzeitlichen Verständnisses der Geschichte als eines vom Menschen Gemachten auf; der Gegensatz hilft uns doch nicht bei der Frage, inwiefern die Griechen überhaupt einen philosophischen Begriff der Geschichte hatten. Aristoteles' Hervorhebung des Physischarakters der Entfaltung politischer Institutionen aus der Familie und aus anderen natür-

lichen Gruppen bedeutet keineswegs das Wegfallen der Eigentümlichkeit der menschlichen Geschichte. Dies zeigte schon die Analyse des Physisbegriffs, der eben die Raumdimension der Eigentümlichkeit jeder Gestalt klären will, und wird weiterhin durch Aristoteles' Erkenntnis der Besonderheit der menschlichen Handlung bestätigt. Ein Stein z.B. muß nicht lernen, sich seiner Natur gemäß zu bewegen, wohl aber der Mensch (N.E. 1103 a 15-25). Im Zusammenhang dieses Unterschieds sprach Aristoteles von der Ungenauigkeit, die die Untersuchung der menschlichen Handlung von anderen Untersuchungen trennt, was der späteren systematischen Trennung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft einen gewissen Vorschub leistete. Auf diese Trennung kam es aber Aristoteles selber nicht an. Sein Verständnis der menschlichen Geschichte ist dadurch gekennzeichnet, daß diese Geschichte sich noch innerhalb der allgemeinen Physis abspielt.

In dieser Hinsicht läßt sich Aristoteles' Geschichtsverständnis in Zusammenhang mit den vorphilosophischen, mythischen Beschreibungen der Entstehung verschiedener Kulturen durch einen Kampf zwischen den Göttern bringen. Dabei sind in diesem Kampf die Götter als Naturmächte zu verstehen, deren Streit im Feld der menschlichen Geschichte ausgetragen wird. Die Institutionen der menschlichen Gesellschaft sind keine Erfindungen oder Errungenschaften eines Vertrags zwischen Menschen; sie sind Geschenke der Götter und schließlich der Natur. Das oben hervorgehobene Moment im aristotelischen Begriff der Physis, das die Individualität des aus der Natur Hervorgegangenen sichert, tritt noch viel deutlicher in der Ursprünglichkeit der mythischen Göttergestalten hervor, deren Eigenschaften jeweils verschieden - und zwar höchst eigentümlich und persönlich - und deren Handlungen zugleich charakteristisch und absolut unberechenbar sind. Die Geschichte als Theogonie bewegt sich durch große Umwälzungen und läßt sich nicht als eine geradelinige Entwicklung fassen.

Unter dem Schutz ihres jeweiligen Gottes hat jede Kultur eine eigene Größe und eine eigene Schwäche, wobei ihre Endlichkeitsstruktur völlig freisteht. Daß im Götterkampf

ein Gott zwar momentan niedergehalten aber nie vernichtet werden kann, bedeutet eine viel prägnantere Geschichtlichkeit wie die der Neuzeit, denn nach dieser gilt das Gewesene als schlechthin vergangen, während nach jener es immer imstande ist, wieder hervorzubrechen. Wie wir sehen werden, ist dies ein für Schelling sehr wichtiger Punkt, der noch zu einer grundlegenden Wandlung unseres Verhältnisses zur Geschichte überhaupt führen könnte. Hinzu kommt noch der Gedanke, daß für die Neuzeit die Geschichte primär die Produktion des menschlichen Geistes - und daher grundsätzlich erkennbar - ist, während für die Antike sie einen von der Natur und von den Göttern gestifteten Rahmen bedeutet, innerhalb dessen der Mensch sich frei entwickeln kann, ohne ihn aber je völlig zu durchschauen. Es ist hauptsächlich in der mythologischen Fassung, daß die antike Geschichtskonzeption auf Schelling einwirkte und ihm dazu verholfen hat, sich von der herkömmlichen Geschichtskonzeption der Neuzeit zu befreien. Daß die griechischen Philosophen zu keiner systematischen Geschichtsphilosophie kamen, erklärt sich aus ihrer Nähe zum Mythischen, aus ihrem starken Bewußtsein der Geschichtlichkeit - und Göttlichkeit - der ganzen Natur. Aus dieser Sicht scheint die Idee einer systematischen Philosophie der Geschichte unsinnig zu sein, indem die Geschichtlichkeit der Geschichte gerade darin besteht, daß es nicht eine Substanz - einen Gott - hinter der Entfaltung gibt, sondern so viele wie es Epochen der Geschichte gibt.[1]

---

[1] Die Wichtigkeit der epochalen Struktur der Geschichte scheint heute - nach einer langen Herrschaft des Hegelianismus über die Geschichtsauffassung - wieder erkannt zu sein. Man denkt vor allem an Heidegger (dessen Schüler Gadamer allerdings durch die Betonung der Kontinuität der Tradition die Geschichte noch im Sinne Hegels versteht), an Foucault und Derrida, und in der empirischen Geschichtsschreibung an die französische Annales-Schule. Dabei soll aber auch auf einen wichtigen Unterschied hingewiesen werden. Foucault und Derrida knüpfen sich an die positivistische Auflösung des Substanzbegriffs (den Heidegger dagegen in seinen Ursprung zurückzubringen versucht), und erkennen deshalb nur Strukturen und Prädikate ohne Wesen. Wie in der amerikanischen sprachanalytischen Philosophie geht es dabei um einen bewußten Nihilismus, obgleich bei den Franzosen

In der judäisch-christlichen Tradition wurde die Geschichtsphilosophie der Neuzeit vorbereitet.[1] Dies geschah als das Telosprinzip der Natur, das bei Aristoteles noch immanent in ihr liegt, von der Natur abstrahiert wurde. Die Schöpfungsgeschichte des alten Testaments war die erste Stufe dieser Entwicklung. Mit der Idee einer Trennung zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung, einer Trennung, die durch den Sündenfall absolut wurde, entstand die Idee einer zukünftigen Versöhnung der Natur mit Gott als Ziel und Sinn der Geschichte. Die biblische Geschichte umfaßt eine Zeitspanne von vielleicht 6000 Jahren (von der Schöpfung bis zum vorausgesagten Weltende), die deutlich in Anfang (Schöpfung und Sündenfall), Mitte (Christus) und Ende (Reich Gottes) gegliedert ist, und deren Entfaltung von einem Gott überwacht wird. Die Geschichte wird linear vorgestellt, und von der eschatalogischen Hoffnung auf eine zukünftige Erlösung erfüllt. Sie wird also - und in einem Sinne, der mit Aristoteles wenig zu tun hat - teleologisch gedacht. Im ursprünglichen Christentum war diese Linearität allerdings noch nicht hervorgetreten, weil das eschatalogische Moment als plötzlich einbrechendes Ereignis - als Kairos - erwartet wurde: "Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht". Dieser plötzliche Einbruch des günstigen Augenblicks erinnert an die Erscheinungsweise der griechischen Götter und macht es unmöglich, den Vollzug der Zeit in eine allgemeine Zeitreihe einzuordnen. Die Zeit zeigt die Struktur der nichtreduzierbaren Jeweiligkeit, die wir in der Toposlehre des

---

die Erkenntnis der Bewegung der Geschichte noch einen möglichen Ausweg bietet. Bei Heidegger ist dagegen ein positives Moment deutlich zu erkennen. Ein - nun verbal zu verstehendes! - Wesen bewegt sich (verbergend/entbergend) in der Geschichte. Die Nähe zur antiken, mythischen Geschichtserfahrung, die damit eröffnet wird, ist nicht zu übersehen.

[1] Siehe Schellings "Über die historische Konstruktion des Christentums" aus den: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1804 (VI, 286-95). Der Bezug von Geschichtsphilosophie und Christentum wird besonders von Karl Löwith erörtert: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 4. Aufl., Stuttgart 1953.

Aristoteles gefunden haben. Aristoteles nahm aber das Vollzugsmoment nicht in seine Zeitlehre auf, wobei man die Ankunft der systematischen, und in dieser Hinsicht nivellierenden, Macht der Metaphysik schon bei ihm spüren kann. Es war eben die Verbindung des nivellierten Zeitbegriffs der Metaphysik mit dem eschataologischen Schema des christlichen Heilplans, die die eigentümliche Form der christlichen Idee der Geschichte ergab. Bei Augustin, Joachim von Fiori und Bossuet wurden die Implikationen dieser neuen Geschichtskonzeption herausgearbeitet, deren Leitidee die Vorsehung Gottes ist.

Von einer Philosophie der Geschichte spricht man im Allgemeinen erst, wenn das Ziel der Geschichte nicht mehr im Jenseits sondern innerhalb des Rahmens der menschlichen Geschichte als solcher gesehen wird. Dieser Immanentismus bedeutet keineswegs eine Rückkehr zur heidnischen Geschichtskonzeption, denn die Geschichte wird als Linearverlauf vorgestellt. Der Mensch zielt wie nach der christlichen Geschichtskonzeption auf eine zukünftige Erlösung von dieser Welt. Nun soll aber diese Erlösung durch eigenmächtige Handlung, durch die Konstruktion einer zweiten Welt, einer neuen politischen Ordnung auf dieser Erde, erreicht werden. Diese Säkulasierung wurde z.B. in Voltaires "Essai sur les moeurs et l'esprit des nations" (1756) vollzogen. Bei Kant, Hegel und Comte war die Idee eines vom Menschen für den Menschen gesetzten Eschatons bestimmend. Andere Autoren wie Vico, Lessing und Herder trugen zu dieser Entwicklung bei, obgleich ihre Geschichtsauffassungen stärker durch die Auseinandersetzung mit christlichen und heidnischen Quellen geprägt waren, was unter anderem bedeutet, daß sie über ein viel reicheres und weiter ausgreifendes geschichtliches Fundament verfügten, als für den neuzeitlichen Geschichtsbegriff charakteristisch ist. In der Neuzeit wird die Kulmination der Geschichte zumeist mit der Abschaffung der Willkürlichkeit der politischen Macht und der Aufstellung des Vernunftstaates gleichgesetzt. Diese Idee war weit genug verbreitet, daß sich die eschatalogische Hoffnung gut verstehen läßt, die die französische Revolution bei dem jungen Schelling, bei Hölderlin, und bei Hegel erweckte. Die Leitidee der neuzeitlichen

Philosophie der Geschichte ist die Selbstbestimmung des Menschen, seine Befreiung sowohl von der als Daseinskampf gedachten Natur wie von der "abergläublichen" Vorstellung eines Übernatürlichen, dem der Mensch sich hingeben soll.

Schellings eigene geschichtsphilosophischen Reflexionen gehen, wie oben erwähnt wurde, von der Frage nach der Unabhängigkeit des Menschen von Gott und der Natur aus und gehören insofern in den Rahmen der neuzeitlichen Fragestellung. Schelling setzt sich jedoch ständig mit den christlichen und heidnischen Geschichtskonzeptionen auseinander und widerstrebte in jeder Stufe seines Denkens den nihilistischen Folgen einer Säkulisierung der Geschichte. Das säkulare Ideal der autonomen Selbstbestimmung hat er nicht bloß verworfen, sondern selbst als das zu überwindende Böse bezeichnet (VI, 561). Deshalb fangen wir die Darstellung seiner Geschichtsphilosophie mit seiner Kritik des Staats an, d.h. mit dem Moment, das ihn am deutlichsten von Kant, Fichte und Hegel trennt, um von dort auf seine Bestimmung der menschlichen Freiheit zu kommen, die durch Kunst, Mythologie und Religion - menschliche Bestrebungen, die sich aber nur in der ekstatischen Entrückung des menschlichen Geistes vollziehen - ihre Versöhnung mit der Natur und mit Gott erreichen soll.

Diese drei Schritte werden die Erörterung der Weltalterspekulation vorbereiten. In dieser sehen wir am deutlichsten den Widerstreit zwischen Schellings Konzeption der endlichen Freiheit, die nur im Zusammenspiel mit einer in der Natur ruhenden tragischen Notwendigkeit besteht, und der neuzeitlich-idealistischen Konzeption der unendlichen Freiheit, nach deren extremsten Formulierung bei Fichte die Natur bloß die zu überwindende Setzung des Ich ist. Schellings eigenes Ringen mit einer tragischen Notwendigkeit zeigt sich darin, daß er sich von dem neuzeitlichen Schema nie vollständig befreien konnte. In seinem Versuch kann man aber ein - im Sinne Heideggers - seinsgeschichtliches Ereignis sehen, denn hier, wo ein großer Denker versucht, sich von seiner eigenen Zeit zu befreien, liegt der Anfang einer Scheidung der Zeiten, einer Wesenswandlung der Geschichte.

1. Kapitel

FREIHEIT UND NOTWENDIGKEIT IN DER MENSCHLICHEN GESCHICHTE

(1) Der Staat als Naturmacht: Zur "negativen Seite" der Philosophie der Geschichte

1. Im sogenannten "ältesten Systemprogramm" (1796) schreibt der - fast allgemein als Schelling erkannte[1] - Urheber, "daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer Maschine gibt. Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee. Wir müßen also auch über den Staat hinaus! - Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; u. das soll er nicht; also soll er aufhören." Diese Meinung vertrat Schelling in jeder Phase seines Philosophierens, auch wenn er zu der Einsicht kam, daß dem Staat als "Nothwerk" der Vernunft ein beschränkter Raum beigemessen werden muß. Schellings Kritik am Maschinen-Staat bezieht sich - im Gegensatz zu ähnlichen Kritiken von Rousseau und Fichte - nicht bloß auf den absoluten Staat der ancien régime, sondern auch auf die bürgerliche Rechtsordnung des durch das Gesetz geregelten Staats:[2] Er verwirft also auch die Idee des Rechtstaats, der nach Hegel z.B. die ideale Synthese der individuellen Freiheit mit dem höheren Organismus ermöglicht. Hegel hat

---

[1] Zum Streit um den Verfasser des Systemprogramm und zur Wichtigkeit der Schrift für die Entwicklung des Idealismus siehe Rüdiger Bubner (Hrsg.): Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus (Hegel-Studien, Beiheft 9), Bonn 1973. Der dort erschienene Aufsatz von Xavier Tilliette, Schelling als Verfasser des Systemprogramms?, S. 35-52, liefert überzeugende Beweise, daß Schelling der Urheber war. Der Beitrag von Dieter Henrich, Systemprogramm? - Vorfragen zum Zurechnungsproblem, ist auch aufschlußreich, denn er macht deutlich, was das Systemprogramm nicht ist, ein Entwurf des Idealismus, der im Sinne Hegels systematisch genannt werden könnte. Der Zug des Anarchismus im Systemprogramm folgt eben aus diesem unsystematischen Moment.

[2] Siehe M. Frank, Der kommende Gott, a.a.O.

gerade die Staatsform verklärt, von der Schelling sich am meisten absetzen will. Der alte Schelling schreibt in der "Philosophie der Mythologie" über die Unmöglichkeit, daß das Individuum unter dem Gesetz "seiner selbst froh" sein kann. "Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz ist seine erste und natürliche Empfindung . . . Denn als Allgemeines und Unpersönliches kann es nicht anders denn hart seyn, - als eine Vernunftmacht, die so wenig von Persönlichkeit weiß, daß sie um der Person willen kein Iota nachläßt" (XI, 554). Er meint anscheinend, daß auch der gute Mensch unter dem guten Gesetz leiden wird, indem die allgemeine Form des Gesetzes der Form der Individualität entgegengesetzt ist.

Schelling stellt - und in bewußter Auseinandersetzung mit Hegel - die Forderung an, "dem Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen - Freiheit, nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat. Denn damit geschieht das gerade Gegentheil von dem, was geschehen sollte, wie unsere constitutionellen Einrichtungen zeigen, indem der Staat alles absorbirt, und anstatt dem Individuum Muße zu gewähren, es vielmehr zu allem herbeizieht, jeden für sich in Anspruch nimmt, jeden die Last des Staats tragen läßt . . ." (XI, 551). Das Problem der Freiheitsschrift, wie die menschliche Freiheit, und zwar in ihrer radikalen Individualität als Medium der freien Persönlichkeit gedacht, mit dem Vernunftsystem zu versöhnen ist, zeigt sich sehr konkret anhand des Verhältnisses von Individuum und Staat.

Zu fragen ist, ob Schellings Relativierung des Staates als romantische Abkehr von der Politik und Flucht in die Innerlichkeit des Geistes zu bewerten sei, wobei man in ihm ein Vorzeichen der verhängnisvollen politischen Unmündigkeit der Deutschen sehen mag,[1] oder als eine frühe Warnung gegen gerade diejenige Gefahr des Totalitarismus, die - wie heute die kritische Theorie zeigen will - die liberale

---

1 So z.B. Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954 (Lukács, Werke Bd. 9, 1962, S. 114-172) und Hans Jörg Sandkühler, Freiheit und Wirklichkeit, Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling, 1968.

Verfassung des Bürgerstaats auf eine ganz besondere Weise droht.[1] Wir stellen die Frage nicht, um Schelling in eine ideengeschichtliche Strömung oder eine andere einzuordnen, sondern um die politischen Implikationen seiner Staatskritik präziser zu fassen. Dabei scheint das am Ende des "Systemprogramms" formulierte Ideal einer philosophisch gewordenen Mythologie für Schellings ganzen Denkweg - bis auf die philosophische Religion der Spätphilosophie - sehr bezeichnend: "Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen u. Priestern. Dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister." Der Gefahr einer institutionellen Herrschaft über den Menschen ist nur dann zu entgehen, wenn die Menschheit durch eine echte politische Gemeinschaft zum harmonischen Zusammenleben gelangt. Das Problem ist jedoch, daß der Mensch die Bedingung dieser Gemeinschaft - die neue Mythologie - von sich aus nicht herstellen kann: "Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften" (Systemprogramm). Es ist ein Problem, schreibt er im "System des transcendentalen Idealismus", "dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist" (III, 629). Schelling nimmt also das politische Ideal einer gerechten Gesellschaft ganz ernst, aber glaubt nicht, daß es auf dem Weg der politischen Selbstbestimmung des Menschen zu realisieren sei. Statt daß wir es von uns her vollbringen können, sind wir auf den weiteren Verlauf der Geschichte angewiesen. Dabei zeigt sich der Unterschied zwischen der herkömmlichen Geschichtskonzeption der Neuzeit, nach der der Mensch das einzige handelnde Subjekt der Geschichte sei, und der von Schelling, nach der das wahre Subjekt des im Menschen vollzogenen Handelns ein übermenschliches Prinzip sei.

---

[1] Siehe Dieter Jähnig, Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling, in: Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte, Köln 1975, S. 38-67 und M.Frank, Der kommende Gott, a.a.O.

Gerade in der Diskrepanz zwischen dem Willen des Menschen und dem ihm verborgenen Willen des übermenschlichen Geistes findet Schelling den Spielraum der menschlichen Freiheit. Dieses Verhältnis stellt er anhand des Bildes der Geschichte als eines Schauspiels dar: "Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Brüchstücke (disjecti membra poëtae) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch der selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen" (III, 602).[1] Er erklärt dieses Verhältnis durch den Leibnizischen Gedanken einer prästabilierten Harmonie zwischen dem einzelnen und dem allgemeinen Willen, aber versucht den Grund der Harmonie ganz unbestimmt zu lassen: "Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll" (Ebd.). Gott wird erst am Ende der Geschichte existieren (III, 604).

Das freie Mithandeln und Mitdenken ist schwierig zu fassen. Wenn die menschliche Subjektivität z.B. nicht allein das wirkende Prinzip der Geschichte sei, dann könnte man fragen, ob sie vielleicht sich ganz passiv verhalten soll, um wirklich auf den "weiteren Verlauf der Geschichte" und

---

[1] Dazu siehe Werner Marx, Schelling: Geschichte, System, Freiheit, a.a.O., S. 32-39 und Hermann Zeltner, Das große Welttheater, Zu Schellings Geschichtsphilosophie; in: Mirko Koktanek (Hrsg.), Schelling-Studien 1965.

die anscheinend willkürlich ausgeteilte Gnade Gottes zu warten. Diese Frage läßt sich erst von der Perspektive der Spätphilosophie ganz klar beantworten: Eine schwierige Handlung ist die notwendige Bedingung und Vorbereitung desjenigen geschichtlichen Handelns, in dem der Mensch sich nicht mehr als Handlungssubjekt behauptet. Dies läßt sich auch ganz allgemein einsehen. Ohne eine Erfahrung der eigenen Endlichkeit wird der Mensch nie bewußt von einem anderen Prinzip getragen. Und ohne eigenes Tun wird er nie seine eigenen Grenzen entdecken, wird er also nie zu einer wahren Erfahrung gelangen. Schelling verlangt, daß der Staat dem Individuum freien Raum gewährt. Dabei darf man wohl fragen, was das Individuum aus diesem freien Raum heraus noch zu schaffen hat. Um dies zu entdecken, müssen wir den Ort des Staats näher bestimmen, denn das Individuum hat nach Schelling den Spielraum seiner Freiheit in einem vom Staat abgegrenzten Bereich. Deshalb versuchen wir die Grenzen des Staats ins Auge zu fassen.

2. Der Staat als Träger des allgemeinen, d.h. nach Schelling den Bedürfnissen der Individuen nicht entsprechenden, Gesetzes ist eine Macht, die, wie nach der "Philosophie der Mythologie", notwendig über dem Menschen stehen muß, solange der Mensch aus der natürlichen Ordnung durch Versteifung auf seine eigene Selbstheit abgerückt ist. Diese Macht ist also notwendig, um den Menschen von der Anarchie zu schützen, die - im Gegensatz zur Vorstellung Hobbes' - gerade nicht den Naturzustand des Menschen ausmacht, sondern die - und hier kommt Schelling Rousseau nah - erst dann eintritt, wenn der Mensch danach strebt, sich selbst über und gegen die Natur zu setzen. Die Notwendigkeit des Staates entspricht der Wirklichkeit des Bösen. Es ist diese ernsthafte Wirklichkeit, die Schelling davon abhält, einen anarchistischen Schluß zu ziehen, etwa, daß der Staat eliminiert werden muß, um zur Einfachheit des Naturzustands zurückzukehren.[1] "Über den

[1] Habermas hat in diesem Zusammenhang von Schellings Anarchismus gesprochen (Theorie und Praxis, a.a.O., S. 175), was mir aber grundsätzlich verfehlt zu sein scheint. Der Staat zeigt seine Notwendigkeit gerade darin, daß er ein Zeichen der Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses von Mensch und Natur ist.

Staat hinaus" wird der Mensch gelangen, wenn er erst von Grund auf verwandelt wird.

Die natürliche Ordnung gilt als eine organische Ordnung, die jedem Einzelnen eine ihm angemessene Stelle zuweist, im Kontrast zur abstrakten Macht des modernen Staats, wovor jeder dem anderen gleich gilt (XI, 529f.). Durch seine Überzeugung, daß der Staat als solcher, d.h. jeder Staat, der natürlichen Ordnung widerspricht (der von Platon beschriebene ideale Staat ist nach Schelling nie auf dieser Erde zu erreichen - VII, 462), unterscheidet er sich von Rousseau, dem ein Ideal der politisch realisierbaren Gemeinschaft vorgeschwebt ist. Der Staat kann nicht den Willen des Volks verkörpern, ohne den Willen des Einzelnen zu negieren. Insofern ist es durchaus sinnvoll, von einem Recht zu sprechen, das der Einzelne gegen den Staat behaupten kann. Rechte sind nicht erst vom Staat gegeben, denn sie entsprechen einer Ordnung, die vor und über dem Staat steht. Im Anschluß an Platon und Aristoteles spricht Schelling von einem Naturgesetz, und dementsprechend von einem Naturrecht, das "vor und unabhängig von jedem Vertrag" gegeben ist (XI, 531) - und das er als Maßstab verwendet, um die nivellierenden Tendenzen der "demokratisch" legitimierten modernen Staatsverfassung zu kritisieren (XI, 529-41). Der ideale Staat ist nach Schelling nie mehr als "Träger der Gesellschaft" als einer Gemeinschaft freiwilliger (von keinem Gesetz vorgeschriebener) Tugend (XI, 542). Hier ist die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft entscheidend, wobei alles darauf ankommt, der Gefahr des Despotismus, der der freien persönlichen Entwicklung keinen Raum läßt, entgegenzuwirken. "Es ist bekannt, wie viele Mühe man sich, besonders seit der Französischen Revolution und den Kantischen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Existenz freier Wesen Einheit vereinbar, also ein Staat möglich sei, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit des Einzelnen sei. Allein dieser ist unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird sie ihr gegeben, dann ist Despotismus da" (VII, 461f.).

Schelling erkennt wahre Freiheit nur innerhalb eines

vom Staat nicht beherrschten freien Raumes. So vermeidet er den unsinnigen Schluß, der besonders von Rousseau und Hegel nahegelegt wurde, daß ein Individuum zur Freiheit durch Gewalt gezwungen werden kann, indem der Staat ihn der Ordnung des allgemeinen Willens einfügt.[1] Aber zugleich vermeidet er die gewöhnliche Vorstellung des Liberalismus, nach der individuelle Rechte durch eine abstrakte Vernunftidee - die gerade das Individuelle nicht fassen kann - gesichert werden soll. Er findet den Ort der Freiheit vielmehr in einem besonderen Bereich, der vom Staat freigehalten werden muß, d.h. in der Gesellschaft, und in dieser, gerade insofern sie dem Individuum den freien Raum gewährt, seinen eigenen Weg zu finden: "die Weisheit unserer Vorfahren hat gewußt, innerhalb des Staats einzelne autonome Kreise zu bilden, innerhalb welcher sich der Einzelne frei wußte vom Staat, und die Ehre, die sein Stand jedem (auch dem Bauer und Handwerker) gewährte, ihn über die Demüthigung der völligen Unterwerfung unter den Staat erhob" (XI, 547). Bei Schelling findet man nicht die ausführliche Beschreibung der Gesellschaft als des Bereiches zwischen dem Individuum und dem Staat, die z.B. in Hegels Rechtsphilosophie vorkommt. Dieser Bereich hat dennoch eine viel höhere Funktion bei Schelling als bei Hegel, denn nach diesem ist die Gesellschaft in erster Linie ein "System der Bedürfnisse" (Rechtsphilosophie, § 189-208), das erst durch den Rechtsstaat als selbstbewußtes Werk der Vernunft zur Freiheit (als Bestimmung durch die Vernunft) erhoben werden kann, während nach Schelling die Freiheit, als jeweilig individuelle Freiheit, nur gegen den Rechtsstaat behauptet werden kann. Er will allerdings

---

[1] "Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement que seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre." J.J. Rousseau, Du Contract Social, L. I, Ch. VII.

keine Legitimierung der politischen Revolution daraus schließen, weil der Staat eine unaufhebbare Rechtfertigung hat: Er ist dem Menschen zur "Strafe" eingesetzt (XI, 547). Die Revolution muß in einem anderen Bereich durchgeführt werden. Der Staat ist "Grundlage, . . . nicht Zweck, aber ewiger, d.h. nicht aufzuhebender noch in Frage zu stellender Ausgangspunkt zum höheren Ziel alles geistigen Lebens" (XI, 550).

Die ständige Gefahr besteht dennoch, daß der Staat aufhört, bloßer Grund und Mittel zu sein, und sich als Zweck behauptet. Der Staat als solcher kann nicht in Frage gestellt werden, wohl aber die Beschaffenheit dieses oder jenes Staates. Der verkehrte Staat, der sich als Zweck behauptet, zeigt seine Verkehrung vor allem darin, daß er, wie bei den Römern, danach strebt, alles zu beherrschen. Das Problem, das dieser Krankheitsform des Staates unterliegt, besteht darin, daß der Wille, der nur sich selbst will und so auf keinen höheren Zweck zielt, nie Ruhe finden kann, so daß er sich ständig transzendieren muß. Ein solcher Wille lebt nur so lange, als er Neues unter seine Herrschaft bringen kann. "Was Aristoteles von den Lacedämoniern sagt", schreibt Schelling, "ist wie von den Römern geredet: sie erhielten sich, solang sie Krieg führten, und waren verloren, weil sie mit der Muße nichts anzufangen wußten; denn das Letzte sagt im Sinne des Aristoteles nichts anderes, als daß ihnen der Staat nur Zweck seyn, nicht Mittel zugleich werden konnte zu anderen höheren Gütern" (XI, 544). Der Staat als Zweck führt zugleich zur "Vergötterung der Herrscher" und zur Entleerung des geistigen Inhalts der politischen Gesellschaft, wie Schelling am Beispiel des Römertums zeigen will, dessen nihilistischen Verfall nur dadurch behoben wurde, daß Konstantin mit seiner Anerkennung der Unabhängigkeit der Religion die Macht des Staates beschränkte und eine höhere Entwicklung ermöglichte (XI, 546). Der Staat wurde durch Beschränkung - durch die Trennung von Staat und Kirche - gerettet.

Damit wird es klar, warum Schellings Geschichtsphilosophie nicht primär an der Entwicklung des Staates orientiert ist, die nach ihm nur "die negative Seite" der Philosophie

der Geschichte darstellt (XI, 541, 551). Der Staat kann nie das Ziel der Geschichte sein. Wo er anfängt, sich als Zweck zu betrachten, wird eine Epoche der Geschichte zugrunde gehen (obgleich die Nichtigkeit des Sich-Transzendierens bis auf eine totale Weltherrschaft führen könnte). Überhaupt die Notwendigkeit eines Staats ist eine Erinnerung an die Unseligkeit des Menschen nach seinem Fall aus der Ordnung der Natur und wird als solche nur in dem geschichtlichen Moment, wo der Mensch zur Vollendung kommt, überwunden. Das Streben nach solcher Vollendung zeigt, was für eine praktische Handlung - im Gegensatz zu einem quietistischen Warten auf das Wirken Gottes - Schellings Philosophie für die Menschheit fordert. Die Überwindung des Staates ist nicht durch politische Umwälzung zu erreichen. Insofern diese den Zustand der Anarchie verschlechtert, trägt sie nur zur Steigerung der Staatsmacht bei. Die Überwindung des Staates muß rein innerlich vorbereitet werden (XI, 548-52). Schellings Formulierungen an dieser Stelle verdanken sicherlich etwas der Restaurationszeit, aber sind letzten Endes mit seiner frühesten Position noch vereinbar und stellen in ihrer Gesamtintention eine deutliche Warnung an den Staat dar. Die Möglichkeit einer Entwicklung über den Staat hinaus liegt zunächst nur im Individuum (XI, 553). Da die Gesundheit des Staates in der Anerkennung des Höheren liegt, muß der Staat dem Individuum die Freiheit gewähren, sich über ihn hinaus zu entwickeln.

Diese Entwicklung des Individuums ist das erste Moment der Vorbereitung einer neuen politischen Ordnung. Der Mensch erfährt seine Nichtigkeit vor dem Gesetz und kehrt nach innen, um "sich seiner Selbstheit zu begeben" (XI, 556). Er flüchtet ins kontemplative Leben, so daß das Band, das ihn zur äußeren Welt bindet, gerissen wird, und die von dem selbstischen Geist bisher unterdrückte Seele erwecken kann. Der Mensch kehrt zu Gott zurück, zuerst in einer rein innerlichen, mystischen Anschauung, sodann in der "völlig selbstlosen Produktion" der Kunst und der "contemplativen Wissenschaft" (XI,

557f.). Die Geschichte der Kunst und der Philosophie bezeugt, was das Individuum zu tun hat, wenn er außerstande ist, die äußere Welt so umzugestalten, daß er in ihr Ruhe finden kann. Aber der Weg der Kultur, wenn er allein im Individuum entfaltet wird, führt nicht zum Ziel. Sein Ergebnis ist ein bloß ideelles Verhältnis zu Gott. Durch die innere Kontemplation wird das Ich von seiner Welt, in der das Böse noch eine Wirklichkeit ist, abgesondert, bis es den Bezug zur Welt verliert. "Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen: es muß gehandelt werden" (XI, 560). Ohne einen Platz in einer objektiven Weltordnung kann das Individuum nicht leben. Allein für sich kann er seine Bestimmung nicht erfüllen. Seine Freiheit muß auch eine positive Seite haben.

In der Philosophie soll ein Prinzip gefunden werden, das nicht vom Ich gesetzt wird, sondern das das Setzende des Ich ist. Die negative Philosophie will alles von der Vernunft her fassen; ihre höchste Entdeckung ist dennoch die der Abgründigkeit der Vernunft selbst. Dies besagt die Endlichkeit des Menschen, sein Angewiesensein auf ein höheres Prinzip. Erst von diesem her kann der Mensch ins Objektive gelangen. Eine objektive Weltordnung zeigt sich, wo das Individuum sich dem höheren Prinzip unterordnet. Wenn dagegen jeder versucht, die äußere Welt nach seinem besonderen Willen zu bestimmen, dann wird Chaos herrschen, dann wird der Mensch der mechanischen Einheit des Staates ausgeliefert. Wahre Freiheit findet er nur, wenn er nicht mehr versucht, die äußere Welt zu besitzen, wenn er nicht mehr an sie gebunden ist. Seine Unabhängigkeit von der Welt bedeutet dennoch zugleich eine Offenheit für die Welt. Wenn er von seinem Wollen befreit ist, verläßt der Mensch sich selbst und tritt in die natürliche Weltordnung hinein, die von keinem Wollen hergestellt oder beherrscht wird. So muß der Weg "über den Staat hinaus" verstanden werden.

In dieser Stelle der "Philosophie der Mythologie" handelt es sich um den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie. Knapp ausgedrückt, nach der Entfaltung jeder möglichen Denkbestimmung stößt das Ich auf das Unfaßbare, das reine Daß (daß das Seiende überhaupt da ist), und erfährt seine Ohnmacht, worauf es sich dem Prinzip überläßt, das sich zum Ganzen als dessen Anfang verhält (XI, 563). Nicht aus der Vernunft wird

die Wissenschaft geschöpft, sondern aus dem, was die Voraussetzung der Vernunft ist. Nach dem Versagen des Denkens vor dem Prinzip seiner eigenen Existenz, kehrt sich die Wissenschaft um und geht vom Praktischen, vom Wollen aus (XI, 565). Das Ich will vom Gesetz (vom Staat) frei werden und wendet sich an einen Gott, der "außer und über der Vernunft" ist, den er in der höchsten Entfaltung der Vernunftwissenschaft erblickt hat. "Diesen will es nun: zwar kann das Ich sich nicht selbst den Beruf zuschreiben ihn zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hülfe entgegenkommen, aber es kann ihn wollen, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die, da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, keine verdiente, also auch keine proportionirte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überschwängliche seyn kann" (XI, 567). Das Leben des Menschen in der Kunst und der Philosophie ist notwendig, um in ihm die Offenheit für die Gnade Gottes vorzubereiten, um ihm klar zu machen, daß er sich selbst nicht retten kann; er muß vielmehr auf die Ankunft eines Gottes warten, wie in dem von Schelling angeführten Wort des Hermes an Prometheus (Aischylus, v. 1006-1007): "Und dieses Elends Ende hoffe nicht zu seyn, Bevor der Götter Einer abzulösen dich erscheint" (XI, 567).

Bisher wurde in der Schelling-Literatur zu wenig geachtet, daß die Wende zur positiven Philosophie - zur Vorbereitung der philosophischen Religion - eine Rückkehr des Denkens zu dem ist, was allein als Zweck der Natur erscheinen kann, nicht der einzelne Mensch, sondern die Gesammtheit der Menschen (XI, 529).[1] Die positive Philosophie untersucht das Verhältnis zwischen Gott und dem ganzen Menschengeschlecht und ist in diesem Sinne Geschichtsphilosophie (XI, 571). Ihre

---

[1] Zwei Ausnahmen sind Dieter Jähnig und Manfred Frank. Es ist die Notwendigkeit einer Verwandlung der Gesellschaft, die nach Jähnig zu Schellings Zuwendung von der Kunst zur Mythologie führt. Die Kunst greift nicht tief genug in die Geschichte ein (Jähnig, Schelling, a.a.O. Bd. 2, S. 318). Die geschichtsphilosophische Bedeutung der positiven Philosophie erörtert Jähnig in seinem Aufsatz, Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling, a.a.O. Auf seine Interpretation stützt sich M. Franks Der kommende Gott, a.a.O.

Quellen - die Mythologie und die christliche Offenbarung - sind darum nicht die Erfindungen einzelner Dichter und Denker, sondern der Gattung. Oder eigentlich sind sie - ähnlich wie die Sprache selbst - überhaupt keine Erfindungen des Menschen. Darauf werden wir zurückkehren. Nun muß nur festgehalten werden, daß Schellings Staatskritik mit einem Blick auf eine zukünftige, organisch gegliederte Gesellschaft gefaßt wurde, und daß der Mensch nicht einfach auf die Ankunft dieser Ordnung warten soll; eine nach innen gehende Handlung (Kunst und Philosophie) wird als anstrengende Übung und Vorbereitung einer großmächtigen, nach außen gerichteten Handlung gefordert. Diese Letztgenannte ist eine Handlung, in der der Mensch als solcher nicht mehr handelt, sondern das, woraus das Dasein des Menschen und der Welt im Ganzen einst hervorgegangen ist, sich in ihm vollzieht.

3. Schelling hat nie - es sei denn im Augenblick des jugendlichen Enthusiasmus, als er das "Systemprogramm" entwarf - daran gedacht, der Staat wird je verschwinden, so wenig wie er hätte denken können, das Böse wird auf einmal von der Welt verschwinden. Es wäre z.B. mit seinem Denken verträglich, daß der Staat noch viel weiter über seine Grenzen hinauswachsen muß, wenn z.B. der Krieg zwischen den Staaten eine derartige Drohung wird, daß nur die Setzung einer Macht über den gegenwärtigen Staaten ihr entgegentreten könnte (oder daß der ungeregelte "freie Markt" zur Drohung der Natur wird, usw.). Solange das Böse wächst, muß auch der Staat wachsen.[1] Schellings Hauptanliegen ist ethisch, eben diesem Bösen - genauer zu bestimmen, was dies ist, ist die Aufgabe des folgenden Abschnitts - ein anderes Prinzip entgegenzuwerfen. Da wo dieses - das Gute - wächst, wächst eine Macht gegen den Staat. Der Staat soll in Schranken gehalten werden,

---

[1] Es ist eben von dieser Notwendigkeit her, daß Schellings Anknüpfung im "System des transcendentalen Idealismus" an Kants Idee einer universellen Rechtsordnung und weltbürgerlichen Föderation aller Staaten zu verstehen ist (III, 590-604). Schelling hat zwar dieses Ziel als Werk der Freiheit betrachtet, aber eine Freiheit, die im Einklang mit einer höheren Notwendigkeit, einer schicksalhaften Entfaltung der Natur, besteht. Die Herausarbeitung dieses Bezugs anhand der Beschreibung der Kunstproduktio

um Raum für die freie Entwicklung des Geistes zu gewähren, eine Entwicklung, die eben das ergibt, was den Staat zu beschränken vermag. Diese ethische Forderung ist so zentral, daß es auch verfehlt ist, Schellings Vorstellung der zukünftigen harmonischen Gesellschaft mit einer "Rückkehr zur Natur" gleichzusetzen. Die Natur ist zwar im Ganzen harmonisch, aber dem Einzelnen gegenüber blind und zuweilen schonungslos. In ihr gedeihen nicht alle Kräfte, sondern nur diejenigen, die zufolge der blinden Zerstreuung der natürlichen Samen auf dem richtigen Ort stehen. Wegen dieser Blindheit liegt die Natur jenseits von Gut und Böse. Sie steht über dem bösen und unter dem guten Menschen. Schellings Zukunftsvision wächst dagegen aus der Forderung, "daß nichts im Universum gedrückt, rein beschränkt und untergeordnet sey", daß jede Kraft sich frei entwickeln kann, "denn jedes für sich ist wieder das Ganze" (V, 393). Diese Vernunftsidee, das Ziel der Geschichte, denkt er aber keineswegs als eine Überwindung der Natur; sie ist vielmehr die Vollendung der menschlichen Aufgabe, die aus sich - und zwar wegen des Versagens des menschlichen Wesens - gefallene Natur zurück auf ihr Prinzip zu führen. Die Natur muß aus ihrem inneren Chaos zur Form und Gestalt entfaltet werden: Der Mensch ist nicht das Prinzip dieser Entfaltung, wohl aber der Ort ihrer Vollendung.

In den Stuttgarter Privatvorlesungen, die Schelling ein Jahr nach der Freiheitsschrift verfaßte, hat er noch genauer das Verhältnis zwischen dem Staat und der Natur behandelt. In der Mitte dieser Vorlesung steht das Bild einer Seinskette, die von der relativ Nicht-Seiendheit des nur Seinkönnenden bis zum absoluten göttlichen Seienden hinaufreicht. Weil aber der Mensch seine Aufgabe nicht erfüllte, als höchstes Naturwesen die Natur durch Hingabe zu deren ihm

---

ist das eigentliche Ziel dieses Systems und zeigt, daß der frühe Schelling sich bereits von dem Autonomiegedanken Kants distanziert hat. Es ist dieser größere Zusammenhang, den Habermas in seinem Aufsatz in "Theorie und Praxis" (a.a.O.) übersieht. Er findet bei Schelling drei völlig verschiedenen Deduktionen des Staates, während in der Tat die Einheit des schellingschen Anliegens sich nie deutlicher als in dem Staatsbegriff zeigt.

allein (in der Sprache) erschlossenen Einheit mit dem Prinzip dieser Einheit (mit dem höchsten Seienden überhaupt), d.h. mit Gott, zu vermitteln, ist die ganze Kette - die ganze Natur - in sich zurückgefallen, dem Tode ausgesetzt, und so zur Periode, zur Vergangenheit, geworden. Die Herrschaft des Todes zeigt sich vor allem im Anorganischen der Natur, in den toten Aschen des lebendig und nach Schelling notwendig als ursprünglich zu denkenden Verbrennungsprozesses. Auch der Mensch fällt in die Potentialität zurück, wo er wieder von vorne anfangen muß, sich langsam und mühevoll danach strebend, seine Seele dem göttlichen Licht wieder zu eröffnen (VII, 458f.). Mit der Zersplitterung seines Bewußtseins, die seiner Berharrung in der Selbstheit entstammt, verliert nicht der Mensch allein, sondern durch ihn auch die ganze Natur ihre innere Einheit. Wenn die nicht-menschliche Natur verfallen ist, ist der Mensch auch daran schuld.

Die Geschichte des Menschen entfaltet sich also im engen Zusammenhang mit der Geschichte der Natur. Wie nun in der anorganischen Natur das nur zufällig Verbundene, z.B. ein Klumpfen Erde, vorkommt, so auch in der menschlichen Gesellschaft. Der Beweis der Verkehrung des Seins nach dem Fall des Menschen ist nach Schelling der Staat: "Der Staat ist daher, um es gerade heraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs. Da der Mensch nicht Gott zur Einheit haben kann, so muß er sich einer physischen Einheit unterwerfen" (VII, 461). Der Staat ist in diesem Sinne eine "zweite Natur über der ersten"; dies bedeutet, vom Menschen her betrachtet, die blinde Notwendigkeit des Staates. Die Bemühung um die Idee eines vollkommenen Staats von Kant, Fichte (und nachher Hegel) mußte von vornherein scheitern und "auf die Theorie des ärgsten Despotismus gerathen" (VII, 462). Das blind Naturhafte am Staat zeigt sich vor allem im Krieg, "der so notwendig ist als der Kampf der Elemente in der Natur . . . Rechnen wir noch dazu, wie viel Laster der Staat erst entwickelt - Armuth - das Böse in großen Massen -, so ist das Bild der ganz zum Physischen, ja sogar zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkenen Menschheit vollendet"

(VII, 462). Die kritische Absicht ist hier nicht zu übersehen und bedarf keines Kommentars. Eher fragwürdig an dieser Stelle ist Schellings Naturbegriff. Denkt er nun die Natur als blinden Kampf ums Dasein? Ist seine Forderung, daß der Mensch einen freien Kulturreich über dem Staat errichtet, nicht das Zeichen eines Rückfalls in jenes neuzeitliche Denken, das die Geschichte nur im schroffen Gegensatz zur Natur fassen kann, mit dem wichtigen Unterschied allerdings, daß Schelling den Staat als Naturmacht und nicht als den Bereich der freien Entfaltung des Geistes begreift?

Dabei ist aber entscheidend, daß Schelling den Staat nicht durch die Form der ursprünglichen, sondern der verfallenen Natur betrachtet. Allein durch den Fall des Menschen wurde die Natur zum Gegensatz des Geistes, zum Objekt, herabgewürdigt. Der Mensch wird dadurch gestraft, daß auch sein gesellschaftliches Leben durch das objektive (kein Subjekt erkennende) Gerüst des Staats beherrscht wird. Um aus dieser Objektivität auszubrechen, muß die Seele des Menschen erweckt werden, das, wodurch er sich dem Höheren unterordnen kann. Nur mittels dieser Submission gehen Kunst, Philosophie und Religion hervor. Die höchsten Werke werden "ohne Zuthun des Menschen" hervorgebracht. "Göttliches wird nur durch Göttliches erschaffen, erkannt, gewirkt" (VII, 473). Aber da, wo in der Erweckung der menschlichen Seele das höchste Kettenglied wieder geschmiedet wird, kommen die Natur und das Göttliche zusammen. Eine "ganz gesunde, lautere, reine und unschuldige Natur" wird in dem zukünftigen Augenblick aufgehen, wo der Mensch endlich anfängt, dem Sein zu entsprechen, statt zu versuchen, es unter sich zu bringen (VII, 483). Darüber schreibt Schelling, "Die Menschheit, die schon durch den Menschgewordenen Gott vergöttert war, ist jetzt allgemein vergöttert, und durch den Menschen, und mit ihm auch die Natur" (VII, 484). Wo der Mensch sich frei entfaltet, wo er über den Staat hinaus und in die Geschichte hineintritt, wird er mit der Natur wieder vereinigt - nicht mit der Natur als Gegenstandsbereich, sondern mit der ursprünglichen, frei schaffenden, geschichtlichen Natur.

(2) Die menschliche Freiheit als Erschließung des Anfangs der Natur

1. Schellings Konzeption des Staates als einer künstlichen (mechanischen) Einheit, die der natürlichen (organischen) Gesellschaft entgegensteht, und die dennoch, indem die Natur nur auf diesem Weg ihr durch die Hybris des Menschen gestörtes Gleichgewicht wiederherstellen kann, selbst als eine notwendig erscheinende Naturmacht zu begreifen ist, läßt den Abfall des Menschen von der natürlichen Ordnung als eine Bewegung innerhalb der Natur selbst erscheinen. Das Prinzip des Falls ist jedoch die Freiheit des Menschen. Nicht allein die Anarchie und die ihr entsprechende Herrschaft der Macht in der menschlichen Gesellschaft, sondern auch die Entartung der ganzen Natur geht nach Schelling auf das Schuldkonto des Menschen (z.B. IX, 32f.). Wie ist diese Vorstellung der Sünde mit der Vorstellung des Falls als einer Bewegung der Natur selbst zu versöhnen? Wie verhält sich die menschliche Freiheit zur Natur, zum Bereich der Notwendigkeit? Dies ist das Hauptproblem der Freiheitsschrift Schellings.

Wenn von dem Fall die Rede ist, soll nicht allein an die judäisch-christliche Tradition gedacht werden, sondern ebenso an die mythische Vorstellung einer goldenen Zeit und des Abfalls des Menschen aus ihr, deren dunkle Erinnerung den Geschichtshorizont fast jeder Kultur bildet. Menschliche Kulturen, wo sie ursprünglich sind, werden durch eine tiefe Unzufriedenheit mit der Unseligkeit des gegenwärtigen Daseins gekennzeichnet. Eben darum bemühen sie sich so sehr um das Wachhalten jener dunklen Erinnerung an einen früheren, verlorenen Zustand, in dem alle Gegensätze harmonisch miteinander vereinigt waren. Auch in der Philosophie hat die Vorstellung eines Falls immer eine wichtige Rolle gespielt. Es kommt z.B. bei Platon sicherlich nicht als eine gelegentliche mythische Beifügung dem eigentlichen Philosophischen hinzu, sondern ist ein Notbegriff seiner Philosophie, ohne den die Zwietracht des Seins und des Werdens, des Wesens und des Scheins, denkerisch nicht zu bewältigen wäre. Bei Aristoteles zeigt sich die Struktur des Falls vor allem darin, daß die menschliche Suche nach Wissen immer mit dem anfangen muß, was seiner Natur nach nicht

erkennbar ist, um langsam und mit größter Anstrengung auf das zu gelangen, was seiner Natur nach das Erkennbare ist (Met. VII, 1029 b 3 ff.). Die wahre Natur ist dem Menschen, dessen Wesen eben darin besteht, die Natur zu erkennen, immer zunächst entzogen, so daß der Mensch das Wissen aktiv suchen muß, wie allgemein in der Natur die Bewegung der Potenz aus dem Rückzug der Form entspringt. Rückblickend kann man dies mit dem Spruch Heraklits in Verbindung setzen, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Fr. 123), die Natur liebt es, sich zu verbergen, wobei nicht von einer zufälligen Beschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern von einer wesenhaften Bewegung der Natur selbst gesprochen wird.

Heraklits "dunkler" Spruch wirft Licht auf das Problem der Beziehung von Freiheit und Natur, auf die Behauptung, der Abfall des Menschen aus dem, was er sein soll, hänge mit einem entsprechenden Abfall der Natur aus sich selbst zusammen. Die Kräfte der Natur treten nur in der vollkommenen Form ganz frei hervor; in der gefallenen Welt stoßen sie aufeinander in einem gewaltigen und blutigen Kampf. Die Herrschaft des Todes zeigt sich also überall in der nichtmenschlichen Natur. Dabei kommt es nicht in Frage, daß der Tod als solcher erst durch eine menschliche Tat entstand. In den "Weltaltern" hat Schelling die Macht des Todes zur Sprache gebracht, und zwar anhand einer Beschreibung der Unvollkommenheit der vormenschlichen Natur: "Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, daß die Natur so vielerlei wunderliche Produkte in dieser schrecklichen äußern Verwirrung und chaotischen innern Mischung, da nicht leicht eines für sich, sondern durchdrungen und durchwachsen von andern angetroffen wird, in Ruhe und Frieden oder anders als im heftigsten Widerwillen der Kräfte habe erschaffen können?" (VIII, 322). Der Tod entfaltet dennoch erst dort seine volle Macht, wo ein Wesen - der Mensch - sich gegen ihn behauptet und so das Gleichgewicht des Ganzen zu zerstören droht. Der Fall bezeichnet nicht den Anfang des Todes, sondern des Todes Herrschaft. Demgemäß muß die erhoffte Versöhnung und

Wiederkehr zum "ewigen Leben", die auch Schellings Denken bestimmt, so verstanden werden, daß sie erst dann möglich wird, wenn der Mensch sich für den eigenen Tod befreit, wenn er das Sterben lernt, nach Platon das höchste Ziel wahrer Philosophie (Phaedo 64 a 4 ff.). Obgleich Schellings christlicher und neuzeitlich-subjektivistischer Ansatz den Gedanken nahelegt, der Tod sei das zu überwindende Produkt der menschlichen Sünde, zeigt doch - besonders in den Stuttgarter Privatvorlesungen - die Betonung der Überlegenheit der ihre eigene Endlichkeit erkennenden Seele über den verfallenen Geist der Selbst-Bestimmung, daß Schelling die Einsicht Heraklits noch ahnte, wobei der Tod zur Struktur des Seins selbst gehört. Die Aufgabe des Menschen liegt darin, das richtige Verhältnis zum Tod, nun als die unumgängliche Kehrseite des Lebens und des Seins gefaßt, zu erreichen.

Das, was in der Identitätsphilosophie gewissermaßen als Gegenwart empfunden wurde - die Harmonie und Göttlichkeit des Alls - wird zur Aufgabe der menschlichen Geschichte: Das durch das Böse erweckte Chaos muß gebändigt, zu einem Fundament gemacht werden, um der organischen Einheit der Natur wieder Platz zu schaffen. "Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann" (VII, 374). Nach diesem Hauptsatz der Freiheitsschrift hat der Mensch die freie Entscheidung zum Guten und Bösen, und diese muß er treffen. Er kann nicht unschuldig bleiben, da der Unschuldige das eigene Glück nicht verdient hat und so sich dessen gar nicht bewußt ist. Erst wo er das Glück durch freies Tun gewinnt, hat er es. Durch freie Entscheidung muß das, was der Mensch eigentlich ist, die Erhebung der Natur zu Gott, von dem, was er nicht ist, die Erhebung der Natur zu ihm selbst, geschieden werden. Die

Notwendigkeit, die dahinter steckt - die Schelling in seiner Spätphilosophie mit der griechischen Nemesis gleichsetzt (XII, 143) -, hängt mit dem Grundgesetz der Natur zusammen: Das Sich-Widersprechende kann nicht im Widerspruch bleiben, es muß in Bewegung treten, es muß sich scheiden, sich zeitlich offenbaren. Die Unschuld besagt zwar eine Einheit, aber eine nicht entfaltete Einheit, in der Kräfte zusammen stehen, die von sich her auf Entfaltung drängen. Die menschliche Freiheit steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Urwiderspruch der Natur, der in seiner fortgehenden Auflösung aller Bewegung zu Grunde liegt. Daß der Mensch die Einheit mit Gott und Natur überhaupt verlor - und sie durch Freiheit wieder schaffen muß -, ist also aus der Urbewegung der Natur selbst zu verstehen.

Die Freiheit des Menschen gründet, insofern diese den Anfang der Bewegung ausmacht, auf das Sich-Verbergende der Natur, auf ihre Zusammenziehung in einen inneren, nicht auszuhaltenden Widerspruch, während die Aufgabe, die der Mensch frei erfüllen soll, gerade darin besteht, die Natur zur Offenbarung - zur Einheit mit dem göttlichen Verstand - zu bringen. Die Ausgangsfrage der Freiheitsschrift, inwiefern der Begriff der Freiheit mit dem System des Ganzen verträglich sei (VII, 336), hat darum einen tieferen Sinn, als Schelling selbst ihr gab. Diese Frage meinte er durch den Verweis auf die Notwendigkeit eines Systems der göttlichen Vernunft (das mittels göttlicher Eingebung auch vom Menschen begriffen werden kann) positiv zu beantworten (VII, 337), während die eigentliche Frage keine so leichte Lösung findet, wie gerade die Untersuchung seines eigenen Freiheitsbegriffs zeigt. Es ist nämlich überhaupt nicht als selbstverständlich anzunehmen, daß selbst der göttliche Verstand die Tiefe seines dunklen Grundes durchleuchten kann, ohne dabei die Wurzel seiner eigenen Lebendigkeit auszudörren. Wenn es uns gelingt, diese letzte Vermutung zu bestätigen, wobei etwas, "die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt" (VII, 360), sogar dem göttlichen Verstand verborgen

sein muß, wird uns eine Einsicht vertraut, die Schelling zwar ahnte, aber nie in seinem philosophischen System aufnehmen konnte, daß der Fall kein einmaliges Ereignis sein kann, dessen Bruch einmal endgültig versöhnt werden wird, eben weil er zur Struktur des Seins gehört. Beide zusammen, Fall und Versöhnung, Erde und Himmel, weisen fortgehend aufeinander hin und machen in ihrer unaufhebbaren Zusammengehörigkeit die Lebendigkeit und Zeitlichkeit des Ganzen aus. Das Scheitern von Schellings Versuch, sein Denken in ein vollendetes System zu bringen, weist in diese von ihm gedachte aber nie völlig durchschaute, weil nicht durchschaubare, Dimension der absoluten Anfänglichkeit, in der die Naturgebundenheit der Geschichte und die Geschichtlichkeit der Natur beide gründen, wobei es um den Anfang eines Kreises geht, der in sich zurückkreisend, sich stets in ein Anderes verwandelt.

2. Der allgemeine Umriß der Freiheitsschrift zeigt den Versuch, einen bestimmten Rahmen für die systematische Anordnung der Freiheit zu entwerfen. Dies geschieht dadurch, daß eine "Endabsicht der Schöpfung" (VII, 404) vorgestellt wird, und zwar als ruhevolle Vollendung, als vollkommene Scheidung von Gut und Böse. Dies, mindestens dem Anschein nach, widerspricht der Hauptansicht der Schrift, "Wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben" (VII, 400), nach welcher eine vollkommene Ausscheidung des Bösen einem geistigen, dem Göttlichen vermutlich unmöglichen, Selbstmord nahekommen würde. Diesen scheinbaren Widerspruch in Schellings Denken hat vor allem Heidegger herausgestellt, um das Walten der zwiespältig struktuierten Zeitlichkeit bei Schelling aufzudecken.[1] Dieses Ergebnis ist im allgemeinen berechtigt,

---

[1] Dazu siehe Heidegger, Schellings Abhandlung **Über das Wesen** der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971, S. 193f. Auch wichtig in diesem Zusammenhang sind die Dissertation von J. Habermas, a.a.O., die die Zwiespältigkeit von Geschichtlichkeit und Absolutheit im ganzen Denken Schellings behandelt, und das Buch von Hideki Mine, a.a.O., das zeigt, wie das Problem der Verträglichkeit der Freiheit mit dem System zum Verhängnis für die Spätphilosophie Schellings wurde.

und dient überdies, die Struktur des schellingschen Denkens im Ganzen zu klären, das immer wieder - und gemäß der geheimen Bewegung der Philosophiegeschichte - zum vorstellenden Denken geworden ist, dessen Folge der Vergegenständlichung dann von Schelling mühevoll zurückgewiesen werden mußte. Wegen dieser Zweideutigkeit ist es jedoch möglich, ein anderes Moment hervorzuheben, das sich zeigt, wenn man berücksichtigt, daß die Ausscheidung des Bösen keineswegs mit der Ausscheidung des Grundes (der Möglichkeit) des Bösen gleichgesetzt werden soll:[1] Freiheit ist auch - ist sogar vor allem - die Sache des Guten. Das erstrebte Gute ist in der Tat nichts anderes als das Wirkenlassen eben jenes das Böse ermöglichenden Grundes, wobei der Mensch den Grund, aus dem er lebt, die "Erde" also, nicht mehr sich unterzuordnen versucht, sondern ihn in seiner eigenen Dimension als das Tragende des Verstandes walten läßt. Dieses Lassen ist nicht die Aufhebung des Lebens; es ist die Befreiung seines schöpferischen Wesens. Schellings Denken zielt dementsprechend nicht auf ein "Ende" der Geschichte im Sinne ihres Abschlusses, sondern auf deren Vollzug und Realisation, ähnlich wie im Praxisbegriff des Aristoteles, nach dem z.B. das Ziel des Sehens nicht dessen Aufhebung sondern gerade das Sehen selbst ist (Met. IX, 1048 b 22 f.). Die Geschichte soll nichts hervorbringen, außer der Möglichkeit von Geschichte selbst. Die letzte Einheit, in der das System entfaltet werden kann, hat eine offene Struktur; es ist dabei grundsätzlich falsch die Zukunft als Abschluß des Systems zu betrachten. Sie bedeutet viel eher die Befreiung jener Anfänglichkeit, die im Wesen der Natur ruht, und der jede Geschichte eigentlich entsprungen ist. Gerade dies soll uns das rätselhafte Wort sagen, nach dem es des Menschen Aufgabe ist, "Erlöser der Natur" zu sein (VII, 411). Eine weitere Bestimmung als

---

[1] Schelling scheint zu weit zu gehen, wenn er schreibt, "das Gute soll aus der Finsterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoßen zu werden" (VII, 404). Nach diesem Satz scheint es, als ob das Böse am Ende keine Möglichkeit einer Verwirklichung hat und so nicht mehr als eine Potenz bezeichnet werden könnte (weil es "ewig" in das Nichtseyn verstoßen wird). Dies fordert eine Analyse des Ewigkeitsbegriffes, die im nachfolgenden Kapitel gegeben werden wird.

diese ist unmöglich, denn die Unverfügbarkeit der Zukunft ist gerade das, was hier zum Ausdruck gebracht werden soll.

Ein Blick auf den Gang der Schrift soll diese Interpretation bestätigen und weiter ausfüllen. Wie gesagt, die Ausgangsfrage betrifft die Verträglichkeit der Freiheit mit dem System, eine Frage, die der Meinung entspringt: "das einzig mögliche System der Vernunft sei Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus" (VII, 338). Schelling - als Philosoph der Vernunft vor allem verpflichtet - versucht besonders die Schlußfolgerung dieses Satzes zurückzuweisen, indem er ihn umkehrt und behauptet, der Begriff eines absoluten Wesens überhaupt sei mit der menschlichen Freiheit unverträglich, außer in dem einen Fall, "daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey und daß seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre" (VII, 339). Pantheismus - Schellings eigene Fassung wäre richtiger Panentheismus zu nennen - ist nicht die Leugnung der Freiheit des von Gott Geschaffenen, sondern viel eher ihre Voraussetzung. Diese Idee, daß ein Wesen nicht von Gott äußerlich beherrscht wird nur, wenn es in ihm einbegriffen sei, führt auf eine neue ontologische Bestimmung der Identität, die die Verschiedenheit und gar Selbstständigkeit des Einbegriffenen dadurch rettet, daß sie nicht als leere Einerleiheit sondern als lebendiges Zeugungsverhältnis gefaßt wird, wobei Schelling die Kritik Hegels endgültig abweisen will, das Absolute bei ihm sei wie eine Nacht, "worin alle Kühe schwarz sind." Die Einheit der Dinge mit Gott hebt weder die Individualität noch die mögliche Freiheit der Dinge auf. Alle Dinge können von Gott absolut abhängig sein, ohne dadurch ihre Selbstständigkeit zu verlieren (VII, 346), was gerade dann einleuchtet, wenn Gott das wahre Selbst aller Dinge sei.

Diese Leitidee des Vernunftsystems, die Einheit aller Dinge mit dem Weltgrund, wurde in ihrer neuzeitlichen Form von Spinoza aufgestellt. Schelling gibt zu, nach Spinoza seien die Dinge zunächst zu bloßen Affektionen der einen Substanz reduziert. Er behauptet jedoch, die Möglichkeiten

eines solchen Systems seien damit nicht erschöpft: Es besteht vor allem die Möglichkeit, die Dinge für sich zu betrachten (VII, 344), ein Weg, den Schelling selber in seiner Identitätsphilosophie gewählt hat, wo argumentiert wird, die Dinge, für sich betrachtet, seien mit dem Absoluten identisch und absolut frei, in Bezug aufeinander gesetzt, seien sie jedoch endlich und überall bedingt. Nach der Betrachtung der Dinge von ihrem inneren, durch die intellektuelle Anschauung erschlossen Wesen her, wird ihre Freiheit augenscheinlich. Das Band der äußeren Bestimmung ist nun gerissen, so daß jedes Ding die Struktur des Ganzen spiegelt, wobei das Ganze als Ganzes nichts außer sich haben kann und demgemäß völlig frei sein muß. Damit kommt jedoch nur der formelle Begriff der Freiheit als Selbstbestimmung ins Spiel, der bei Kant und Fichte zum ersten Mal für ein endliches Seiendes maßgebend wurde. Dem Realismus Spinozas kommt nun das ideale Moment hinzu, indem die bisher auf die absolute Substanz beschränkte Struktur der Selbstbestimmung (Gott als causa sui) in der menschlichen Subjektivität einen Ort in der Welt findet. Damit wurde die metaphysische Voraussetzung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie gegeben. Das Ganze wurde jetzt von innen belebt und in Bewegung gebracht, bis endlich in der Naturphilosophie Schellings jener letzte Schritt vollzogen wurde, "wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. - Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung" (VII, 350).

Schellings eigene Position folgt dem Weg einer Abhebung einerseits von Kant und Fichtes Begriff der Freiheit als Selbstbestimmung und anderseits von Spinozas Begriff derselben als Unterwerfung des einzelnen Subjekts unter den Willen Gottes, den er bereits in den "Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" (1795) eröffnete. Dies führt in der Freiheitsschrift zur Einsicht

in das wahrhaft geschichtliche Verhältnis eines selbstständigen Wollens, das etwas für sich will, ohne seine Abhängigkeit von Natur und Gott aufzuheben. Die wahre Freiheit zeigt sich, wenn das Selbst freiwillig und nach langem Umherirren in seiner scheinbaren Unabhängigkeit sich einer Abhängigkeit eröffnet, und zwar von der einen Quelle, aus der das Leben überhaupt hervorquillt. Diese Quelle ist die Natur selbst. Gott ist das Lassen ihres ungeheuren Ausbruchs, die höchst Bejahung des Seins und damit zuerst die absolute Freiheit - die sich von der geschichtlichen Freiheit des Menschen dadurch absetzt, daß diese auch in die Verneinung des Seins geraten kann. Das geschichtliche Verhältnis zeigt sich konkret im Zeugungsprozeß des Lebens, der das "Setzen eines Selbstständigen" ist (VII, 346). Mit dem Gedanken einer Abhängigkeit, die die Möglichkeit eines neuen Anfangs in sich schließt, will Schelling den scheinbar fatalistischen Folgen seiner Identitätsphilosophie begegnen.

1804 schrieb er: "Die Freiheit, welche sich das Individuum als Individuum zuschreibt, ist keine Freiheit, sondern bloße Tendenz absolut in sich selbst zu seyn, die an sich selbst nichtig ist, und welcher die Verwicklung mit der Notwendigkeit als das unmittelbare Verhängnis folgt" (VI, 551). Wahre Freiheit zeigt sich, spinozistisch gedacht, nur in der absoluten Submission des Einzelnen unter den Willen Gottes. Die Beharrung in der Selbstheit wird dagegen als eine Bewegung ins Endliche aufgefaßt und für "nichtig" erklärt. In der Freiheitsschrift versucht Schelling, ohne die Einsicht in die tragischen Folgen der selbstischen Handlung aufzugeben, die individuelle, d.h. die spezifisch menschliche Freiheit durch deren konkrete Bestimmung als "ein Vermögen des Guten und des Bösen" (VII, 352) zu retten. Hier ist vor allem das Erkennen der Positivität der sich-einschränkende Tätigkeit des Bösen Grundes entscheidend. Der Bezug rein auf sich selbst führt zwar in die Enge, aber in eine Enge, die zur Offenbarung der Breite des Seins notwendig ist. Das Böse

wird nicht mehr für nichtig erklärt, sondern tritt als selbstständige Macht hervor, die allerdings nur in der individuellen Entscheidung des Menschen verwirklicht werden kann. Bei Schelling geht es nicht - wie bei Hegel - um eine bloße Vermittlung von Spinoza und Kant, mit dem Resultat etwa, daß die Freiheit als eine freiwillige Unterwerfung des einzelnen Subjekts unter die Notwendigkeit des Gesetzes gilt. Statt dessen wird sein Denken zu einer ganz neuen Bestimmung der Freiheit getrieben. Diese bezieht sich auf den Scheidungsprozeß der Natur, auf den Prozeß, wodurch das Individuelle, das in der Vernunft Nicht-Aufgehende, entsteht, und die Natur in Widerstreit mit sich selbst kommen kann. Im Menschen kommt dieser Prozeß zur Verklärung und Erschließung der Anfänglichkeit der Natur. In dieser Anfänglichkeit werden die Prinzipien, die innerhalb einer konkreten Gestalt des Seienden immer gebunden sind, in ihrer ursprünglichen Trennbarkeit enthüllt. Der Widerstreit der Natur mit sich selbst hängt mit der Wirklichkeit und Notwendigkeit des Todes zusammen: Das spezifisch Menschliche zeigt sich, wo die Möglichkeit eines Widerstands gegen das Sich-Widerstreitende entsteht. Hier, in der menschlichen Freiheit, ist die eigentliche Bedeutung der Freiheitsschrift zu suchen.[1]

Damit ist auch das Signal einer tiefen Wende innerhalb Schellings Denken aufgezeigt. In seiner Naturphilosophie wollte er die Freiheit "über das ganze Universum" verbreiten (VII, 351), was nach ihm nur eine konsequente Fortführung des kantischen Idealismus ist, die aus seiner Überzeugung folgte, daß Kant selber versagt hatte, wenn er in der "Kritik der praktischen Vernunft" das An-Sich des Menschen positiv als Freiheit faßte, aber "nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen Begriff des An-sich auch

[1] Die umgekehrte These vertritt Werner Marx in: Schelling: Geschichte, System, Freiheit, Freiburg/München 1977, S. 111 ff. Marx hat die onto-theologische Bestimmung der ganzen Metaphysik im Auge, übersieht aber, wie der Ausgang aus der menschlichen Freiheit in der Freiheitsschrift eine Wandlung innerhalb der onto-theologischen Bestimmung (wie diese in den "Weltaltern" vorliegt) vorbereitete.

auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist" (VII, 352). In der Naturphilosophie vollzieht sich diese Übertragung, die in dem einen Wort gipfelt: "Wollen ist Urseyn". So weit reicht der bloße Idealismus hin; die Freiheitsschrift soll nun eine bestimmte Art des Wollens hinterfragen, die aber das ganze System von Grund aus verwandeln wird, eben weil die Einheit des Systems, die letzten Endes in der Einheit des Seins gründet, es verbietet, die menschliche Freiheit als Ausnahmefall aus dem Vernunftsystem auszuscheiden. Statt dessen - und dies folgt allein der höchsten Forderung der Vernunft und ist dementsprechend keineswegs als Irrationalismus abzutun - muß das System auf seine Abgründigkeit geführt werden. Das Ganze erscheint damit in seiner radikalen Fragwürdigkeit. Eben dies ist das letzte Resultat einer Untersuchung, die gerade das Problem aufgreift, das der bisherige Idealismus nicht lösen konnte: "die spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen" (VII, 352).

Dieses Bestimmte an der menschlichen Freiheit ist zunächst die Möglichkeit des Bösen, das einer Verkehrung der Seinsordnung gleichkommt, einer Verkehrung, die darin besteht, daß der Mensch gerade ein Nicht-Gewolltes, ein ihm selbst als den Grund seiner Existenz immer schon Gegebenes, unter die Macht seines Wollens bringen will. Diese Verkehrung läßt das zur Erscheinung treten, was sonst verborgen geblieben wäre: Die absolute Abgründigkeit, in einem gewissen Sinne des Wortes, die Zufälligkeit des Seins, die die Struktur des Wollens zwar nicht sprengen kann, aber die dessen Verwurzelung in der Lauterkeit eines nicht wollenden Willens aufzeigt. Das Walten der Lauterkeit jenseits des Willens und des Seins ist das Gute, das sich erst im Streit mit dem Bösen erschließt.

Die Wende in Schellings Denken wurde allerdings vorbereitet. Habermas verweist in seiner Dissertation

auf die Bildung der Lehre des Abfalls in der Schrift "Philosophie und Religion" (1804) und auf die schärfere Hervorhebung nach 1806 der streitenden Dualität in der Natur, der "entbergenden/verbergenden" Spannung von Licht und Schwere, die dem Entwicklungsschema der Potenzenlehre gegenüber steht.[1] Ideengeschichtlich betrachtet, ist dabei die Rezeption von Jakob Boehme äußerst wichtig, nach dessen Grundgedanken die quälende Hitze des Feuers (als Sinnbild des Ganzen genommen) der notwendige Grund der Ausstrahlung des alles erhellenden Lichts ist. Als die Struktur dieses dunklen Grundes für Schelling zum Hauptproblem wird, steigert sich sein Bewußtsein des tiefen Schmerzes, der durch die ganze Natur und Geschichte hindurch geht. Das Endliche rückt nun ins Zentrum seines Denkens. Von einem Pessimismus kann allerdings die Rede nicht sein: Das Ganze wird von der Einsicht geprägt, daß die volle Tiefe und die bedrückende Enge des endlichen Seins, die ungeheure Spannweite des Abfalls vom Himmelreich, deshalb notwendig ist, um die Erhabenheit des Göttlichen zu durchmessen, dessen Sanftmut bis in den verlorensten Winkel hineinreicht, wo es das endliche, seiner selbst nicht mächtige Seiende im Sein hält und es bisweilen zu sich selbst erhebt. Die Tragweite des guten Wesens zeigt sich in der Tragweite dessen, was überwunden werden muß. Nur in diesem Sinne läßt sich der bestürzende Satz verstehen, "das Gute ist das Böse" (VII, 341), dessen unscheinbar klingendes "ist" die Bewegung der ganzen Schöpfung zur Sprache bringt. Der Maß dieses Risses im Sein ist der Mensch. "Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes;

[1] Habermas, a.a.O., S. 223-25.

der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte" (VII, 363). Der Mensch steht in diesem Riß; sein Leben ist die Austragung dieses Streits. Er ist jedoch nicht bloß der Ort, wo dieser Streit sich vollzieht, sondern der Ort, von dem der Streit ausgeht: Ob Himmel oder Hölle, dies ist letztlich die Entscheidung des Menschen.

3. Um zu zeigen, wie eine solche Entscheidung möglich ist, fassen wir die Hauptgedanken der Freiheitsschrift zusammen, wobei der Kürze wegen auf eine in jedem einzelnen Schritt philologisch gesicherte Darstellung verzichtet werden muß. Das Ausgangsproblem ist die Notwendigkeit, wenn die menschliche Freiheit ein Vermögen zum Guten und Bösen sei, die Realität des Bösen zu denken, ohne dadurch Gott als dessen Miturheber zu beschuldigen. Die Freiheit verlangt eine "von Gott unabhängige Wurzel" (VII, 354), die jedoch irgendwie in Gott wieder gesetzt werden muß, wenn ein der Vernunft widriger Dualismus oder Manichäismus zu vermeiden ist. Dies gelingt Schelling, indem er "zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist" (VII, 357), unterscheidet. Gott trägt den Grund seiner eigenen Existenz in sich: "Er ist die Natur - in Gott; ein von ihm unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen" (VII, 358). Der Grund ist das schlechthin Notwendige in Gott, das, was aus der Unmöglichkeit des Seins des absoluten Nicht-Seienden folgt, das Strittige des einfachen Urwesens, dessen Streit eben die Einfachheit ewig in das Sich-Widerstreitende der Natur verwandelt. Gott ist erst dort (Gott wird erst Gott), wo, kraft der Lauterkeit des zurückgetretenen Urwesens, die absolute Notwendigkeit des Streites frei auf sich genommen wird, wo die Bewegung des Grundes durch die unendliche Zeit des Waltens des Urwiderspruchs einfach gelassen wird. Gott ist nicht die Natur, sondern die Bejahung, das Lassen der Natur. Gott selbst tritt aber nicht in die Erscheinung, er erreicht nicht seine wesenhafte

Selbstbejahung, ohne das Gegenwendige eines Wesens, das in Zwietracht mit der Natur gelangen kann. Gott braucht zu seiner Erscheinung den Menschen: "In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt" (VII, 363), eine Liebe, die nicht zuletzt darin gründet, daß der Mensch Gottes wegen den Schrecken der Verneinung der Existenz ausgesetzt ist.

Der Mensch ist der noch im dunklen Grunde der Natur verschlossene Gott, der aber nie völlig eins mit Gott ist, da er zu ihm ständig unterwegs sein muß. Seine Verwurzelung im Grunde bedeutet seine Unabhängigkeit Gott gegenüber: "in" Gott stehend, weil in dessen Grunde verwurzelt, kann er auch "gegen" Gott treten, indem der Grund Gottes nicht Gott selber sei. Aber ebenso erreicht er durch seine Gottähnlichkeit eine Unabhängigkeit der Natur gegenüber. Diese doppelseitige Unabhängigkeit ist die Bedingung der Möglichkeit des Bösen. Schon innerhalb der Natur existiert ein Prinzip, das den Menschen zum Bösen treiben wird: das sich verschließende Prinzip der Selbstheit (VII, 374 f.). Aber in der Natur als solcher bleibt dieses Prinzip blind und unwirksam. Selbst wo der Eigenwille behauptet wird, bleibt das natürliche Geschöpf dem Universalwillen untergeordnet. Trennung führt zum Tode des Getrennten und dieses zur Neubelebung des Ganzen. Anders aber, wo das Gottähnliche des Verstandes aufgegangen ist. Hier führt das Wirken des selbstischen Prinzips nicht bloß zur todbringenden Trennung, sondern zur Konstruktion einer der natürlichen (in "Gott" zentrierten) Einheit entgegengesetzten künstlichen (im Menschen zentrierten) Einheit, die das Gleichgewicht der Natur bedroht.

Der Grund aller Dinge ist die blinde Sehnsucht, ein verstandsloser, nicht selbst wollender Wille. Er ist das regellose, nicht zurückzuhaltende Übergehen des Nichts in das Sein: "ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissen Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden" (VII, 360). Dieses Grund-

geschehen der Natur wäre in der Tat überhaupt kein Wollen zu nennen, wenn es in ihm das Wollen, das des konkreten Bezugs zum Verstand bedarf, nicht als Möglichkeit gäbe (deren Beweis eben die Existenz des Menschen ist). Aus der Sehnsucht wächst schließlich eine Vorstellung, das "Ebenbild Gottes", die Urform des Menschen (VII, 360 f.). Dies läßt sich dadurch verstehen, daß die Kräfte der Natur auf völlig natürliche Weise dem Zustand des Widerspruchs entfliehen und sich langsam voneinander scheiden. Wie das Wachsen der Pflanze aus der Entfaltung ihrer Blätter, Stämme, und Knospen hervorgeht, so wächst die allgemeine Natur durch Scheidung ihrer Kräfte. Die Natur kommt jedoch nicht leicht zur offenen Entfaltung ihrer Form, da der Widerspruch zu ihrem Wesen gehört und nie völlig überwunden werden kann - oder, wie Schelling schreibt, "Die Sehnsucht ... strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibt" (VII, 361). Die Natur kehrt in ihren Anfang immer wieder zurück, so daß eine Reihe von verschiedenen Schöpfungen hervorgeht, bis endlich (im Menschen) die im innersten der Natur verborgene Form, das Prinzip ihrer Anfänglichkeit, frei wird. Das Letzte der Natur, das Endprodukt der natürlichen Entwicklung, ist die Befreiung ihres Anfangs (VII, 362). Diese Befreiung - der Aufgang des Wortes - ist die Vollendung des Scheidungsprozesses der Natur, weshalb das richtige Verhältnis zur Natur im Wirkenlassen des Grundes besteht, in der natürlichen Hervorhebung der im Grunde verschlossenen Form. Dieses Lassen steht in schroffem Gegensatz zur herrschenden Produktionsforderung der Neuzeit. Wie Schelling schon 1804 schrieb: "Die Weisheit der Alten hat uns einen bedeutenden Wink hinterlassen, indem sie das goldene Zeitalter hinter uns verlegt, gleichsam um dadurch anzudeuten, daß wir es nicht durch ein endloses und unruhiges Fortschreiten und Wirken nach außen, vielmehr durch eine Rückkehr zu dem Punkt, von dem jeder ausgegangen ist, zu der inneren Identität mit dem Absoluten, zu suchen haben" (VI, 563 f.). Diese "innere Identität mit dem Absoluten"

besteht darin, daß dessen Form (das göttliche Ebenbild) in der Tiefe der Natur immer schon verborgen ist. Das Begreifliche entsteht "nicht durch äußere Vorstellung", sondern "durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt" (VII, 361 f.). Diese Erweckung der in der Natur schon ruhenden Einheit geschieht aus der Anziehung der Offenheit des Seins selbst (aus dem Verstand Gottes) und ist also alles andere als eine Wirkung oder Konstruktion der endlichen Subjektivität. Mit diesem Gedanken Schellings bricht die Tradition von Leibniz und Kant ab; die menschliche Subjektivität gilt nicht mehr als das formgebende Prinzip der Natur, sondern als die höchste Entfaltung der in der Natur immer schon ruhenden Form.

Die Natur scheidet sich und entfaltet das bezugslose Nebeneinander der Dinge zur Form. Durch eine Differenzierung der Teile geht die organische Einheit einer Gestalt hervor, die gerade nicht in einer leeren Gleichheit der Teile, sondern in der Auseinanderfaltung der Teile in ein organisches Bezugssystem besteht. Jeder Teil muß in dem ihm eigentümlichen Platz stehen, damit die Einheit des Ganzen durchleuchtet. Diese Einheit wird erst im Menschen voll hervorgerufen; erst in ihm "wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d.h. Gott als actu existierend" (VII, 364). Der Mensch ist der Ort, wo Gott Gott werden kann, aber nur in dem einen Fall, wo der Scheidungsprozeß der Natur gelassen wird, wo sich die Natur als Natur frei entfalten kann. Das "Wort" ist schon in der Natur verborgen, geht aber erst im Menschen auf. Die vollendete Scheidung ist das Zurücktreten des Grundes in die Verborgenheit, eine Verborgenheit, die aber gleichzeitig zur Offenbarung gelangen kann, indem sie die aufgegangene Form umgrenzt und erschließt. Dies ist die durch Trennung erreichte Einheit von Grund und Verstand. Jedes Prinzip waltet in seinem eigenen Element (das Dunkle im Dunklen, das Licht im Licht), und so kommt das Ganze zum

Einklang. Diese Vollendung der natürlichen Scheidung offenbart das tiefste Wesen der Natur, aus dem alles das wird, was es - in seiner radikalen Bestimmtheit und Individualität - erst eigentlich ist. Dieses Lassen der Differenz, aus dem die Einheit aller Dinge hervorgeht, nennt Schelling die Liebe (VII, 408). Durch die Liebe bewogen, tritt das Chaotische momentan in seinen Wesensort (ins Dunkle) zurück, um die Schönheit der Gestalt zu präsentieren.

Im Menschen wird diese Einheit nur augenblicklich erreicht, weil er der Versuchung ausgesetzt ist, die erschlossene Form auf die Vielfalt der in seinem Verstand ruhenden Formen zu beziehen, mit dem Resultat, daß das Ganze gleichsam zum Teil wird. Dann fängt die Suche nach der vollendeten Form wieder an. Das momentan Vergangene des von der Gegenwart Ausgeschiedenen kehrt wieder in die Gegenwart zurück und reißt das Bild ihrer Vollendung auseinander. Der Mensch verweilt nicht in der göttlichen Einheit, weil sein Wesen auch dem Grunde der sich widerstreitenden Natur gehört, ein Grund, der notwendig ist, damit die Einheit überhaupt erschlossen wird: "Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe in Haß, Einheit in Streit" (VII, 373). Es ist eine Bewegung der Natur selbst - ihre Kontraktion -, die den Menschen zur Beharrung in der eigenen Selbstheit und so zur Trennung von der natürlichen Harmonie treibt (VII, 374 f.). So wie die Scheidung der Prinzipien in die Offenheit der Form zur Bewegung der Natur gehört, so auch ihre Trübung und Verwirrung. Alles fällt in den Gegensatz von Licht und Schwere. Wir haben oben den Fall des Menschen mit seinem Widerstand gegen die Notwendigkeit des Todes zusammengebracht. Der Wille dieses Widerstands, "der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten" (VII, 376), liegt in jedem Geschöpf, ist sogar das Prinzip der Trägheit in der anorganischen Natur (VII, 370), und macht - zusammen mit dem ihm entgegengesetzten sich eröffnenden Prinzip - die Bedingung der Möglichkeit

von Natur überhaupt aus.

Auf dem Schlachtfeld der menschlichen Geschichte ereignet sich der ewige Kampf zwischen der Bejahung und der Verneinung des Seins. Das Reich der Geschichte ist also nichts anderes als eine Steigerung - eine Potenzierung - der ursprünglichen Scheidung der Natur. "Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichniß und Erklärung" (VII, 377 f.). Ein Zeitalter der Unschuld ging der eigentlichen Geschichte voran, die dann anfing, als der Grund sich bewegte (als die Natur Gottes sich in der Mythologie entfaltete), bis endlich im Römertum das Prinzip der Selbstheit "als welteroberndes Princip hervortrat" (VII, 379). Das Böse zeigte sich im Versuch, "sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen". Seine Herrschaft verbreitete sich in einer wachsenden Verwüstung der Menschheit und der Erde, die erst mit dem Menschwerden Gottes eingehalten wurde, womit die zweite Epoche, die Entfaltung nicht mehr der Natur sondern des freien, persönlichen Wesens Gottes anfing (VII, 380). Das Prinzip der Selbstheit, der Grund der Persönlichkeit, wurde indessen durch die Mythologie vollzogen; die neue Epoche, die der Geschichte als solcher, fing da an, wo diese Selbstheit aufgeopfert wurde, wo der Wille des "Vaters", d.h. das Walten der unergründlichen Natur selber, durch Aufopferung des besonderen Willens bejaht und in seinem freien Wirken gelassen wurde. Der weitere Verlauf der Geschichte besteht darin, daß dem Menschen die Aufgabe, "Christ" zu sein, gestellt wird, und er sich dann dafür oder dagegen entscheidet. Dieses zusammengedrängte Bild der Geschichte - das in der "Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" eine reichgegliederte Ausführung bekam - ist in der Freiheitsschrift ausdrücklich als ein Spiegelbild der Natur, eine Wiederholung ihrer Bewegung vom Dunklen ans Licht - dargestellt, was sich letzlich daraus erklärt, daß selbst der Wille des Bösen "ein natürlicher Hang des Menschen" ist. Gerade das, was die Besonderheit der menschlichen Freiheit ausmacht, der

Wille zum Bösen, ist eine von der Natur gegebene Möglichkeit. In dieser Weise steht die Einheit von Natur und Geschichte noch im Zentrum der Freiheitsschrift.

Aber - und das ist die entscheidende Frage - wenn dies alles stimmt, wenn der Streit zwischen Gut und Böse die Entfaltung und Potenzierung des Urstreits der Natur ist, worin besteht dann die Freiheit des Menschen? Ein wichtiger Wink ergibt sich, wenn wir zuerst konkreter danach fragen, welches Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur dem natürlichen "Hang" zum Bösen zu Grunde liegt. Schelling gibt eine eindeutige Antwort auf diese Frage: "Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer" (VII, 381). Der Mensch hat also Angst, dort zu stehen, wo er wesensgemäß stehen soll. Er kann die freie Bewegung des Geistes nur aushalten, wenn der besondere Wille in Ruhe bleibt und sich dieser Bewegung einfügt. Was dies aber so schwer macht, was den Willen des Sich-Wollens erregt, ist die "Angst des Lebens selbst". Sie ist die Angst vor dem "Feuer", worin der besondere Wille "absterben" muß (ebd.), wenn das verborgene Wesen frei sein soll. Das Sich-Wollen - eine ständige Möglichkeit, indem der Mensch in der Natur verwurzelt ist - wird gerade deshalb erweckt, weil sein Erwecken dem Menschen als gefährliche Möglichkeit vorschwebt, weshalb der Anfang der Angst immer die Angst vor der Angst ist (und weshalb der allergrößte Übergang im Verlust der Unschuld besteht). Das, vor dem man Angst hat, das Leben, ist in einem wichtigen Sinne auch der Tod - oder das, was für den einzelnen Willen, der nichts so sehr wie sich selbst will, dem Tod gleichkommt: Das Erwachen in das ungeheure Leben der Freiheit. Der Mensch ist dasjenige Geschöpf, das nicht nur wie jedes andere Geschöpf im Streit der Natur steht, sondern das diesen Streit als solchen, als das Ungeheure, vor dem er zurückschrecken muß, erfährt. Seine Erfahrung wird allein dadurch ermöglicht, daß das Wesen des Menschen noch vor - und über - dem Streit steht. Die Freiheit des Menschen besteht gerade in dem, was ihm Angst bereitet: Seine Begegnung mit den

eigenen Grenzen. Er begegnet diesen - und schließlich auch dem Tod -, indem er einen Bezug zum abgründigen Ursprung in sich birgt. Aus diesem Ursprung, dessen er aber nie mächtig werden kann, lebend, ist der Mensch frei. Das ständig Zu-Ende-Kommen-Können des Vertrauten und Normalen im Leben ist der eigentliche Beweis dieser Freiheit.

Dieser Sachverhalt wird uns klarer werden, wenn wir anhand der "Weltalter" überlegen, inwiefern das Verhältnis der Angst und ihrer Überwindung mit der epochegründenden Scheidung der Gegenwart von der Vergangenheit zusammenhängt. Kurz gefaßt, können wir schon jetzt sagen, die Angst vor der Vernichtung des eigenen Willens ist eine Angst vor dem Verlust der Kontinuität und Sicherheit des Lebens, sie ist eine Angst nicht so sehr vor der Vernichtung überhaupt als vor dem schlechthin Unbekannten, das letztlich das Zentrum des Lebens selbst ausmacht. Wie Kant und Fichte vor ihm sieht Schelling die Setzung der Rationalität als eine Setzung des besonderen Subjekts, das den Rahmen seines "gesunden Verstands" bestimmt. Gegen Kant und Fichte glaubt Schelling jedoch zeigen zu können, daß eine viel tiefere und weniger berechenbare Rationalität auch in der Sache selbst - in der Natur - liegt, weshalb es möglich ist, wenn man eben mit dieser Einsicht vertraut wird, die künstliche Einheit des einzelnen Subjekts absterben zu lassen und in die Entsprechung zum Ordnungsprinzip des Seins selbst zu gelangen. Bis dahin ist die Angst ein natürliches Phänomen und dafür verantwortlich, daß der Mensch die verschiedenen Momente der Zeit kettenweise aufeinander bezieht, d.h. daß er stets die Gegenwart flieht. Die Angst steigert sich sogar, wenn geahnt wird, daß diese Kette eine Leistung der eigenen Subjektivität, daß die Notwendigkeit unserer Erfahrung unsere "eigne That" sei (VII, 385) und so aus dem unermeßlichen Abgrund der Freiheit entstanden ist. Diese Tat ist selbst von keiner Zeit bedingt, und ist von keiner Beziehung zur Welt abzuleiten; sie gründet allein in der freien Entscheidung, die "außer aller Zeit

und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That)" zusammenfällt. "Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist" (VII, 386). Es ist nicht möglich hinter diese Tat mit dem Bewußtsein zu kommen, indem eben dieses in jener gründet. Die einzige Möglichkeit sie zu verstehen, ist, die eigene Angst vor dem Leben und dem Tod weiter brennen zu lassen, bis sie abstirbt; ein Lassen, das nur möglich ist, wenn die Angst vor der Angst durch die Einsicht in die völlige Unumgänglichkeit vom Leben und Tod überwunden wird. Der Schleier der Selbstheit entfällt, damit das Gute des Seins zur Offenbarung kommt. Dieses zeigt sich, wo die Bewegung der Zeit gelassen wird. In dem Augenblick, in dem diese Vertrautheit auch mit dem gänzlich Unbekannten, dem Unwissbaren des Noch-Nicht-Seienden, uns geschenkt wird, gestaltet sich eine Welt und zwar frei von jeder Bestimmung durch die Vergangenheit: Das absolut Neue, das in jedem Moment ruht, bricht in diesem günstigen Augenblick hervor und enthüllt eine einmalige Gestalt, in der das Noch-Nicht-Seiende, weil Nicht-Bestimmte, voll auseinander gefaltet und geschieden wird, bis jedes Teil auf dem richtigen Ort zum Stehen kommt und selbst als Ganzes zur Schönheit des Ganzen beiträgt. Diese Sammlung der Verschiedenheit in diejenige Einheit, die darin besteht, daß sie die Verschiedenheit als solche entfaltet, ereignet sich ewig neu und erschließt sich als der ewige Anfang.

Mit diesem Gedanken des ewigen Anfangs löst sich auch das Ausgangsproblem der "Freiheitsschrift", wie die menschliche Freiheit mit dem Allwissen Gottes zu versöhnen ist. Das Problem besteht nur, wenn das Allwissen Gottes als ein vergangener Zustand ("schon bei der Schöpfung wußte er ...") vorgestellt wird, die weil vergangen, für unveränderlich gehalten werden muß. Dies sieht aber völlig anders aus, wenn selbst die gegenwärtige Handlung des Menschen in einer Tat gründet, die in der Gegenwart der ersten

Schöpfung geschieht. Das "Allwissen Gottes" kann nicht als eine Fixierung des Ganzen im Voraus gedacht werden, weil das Ganze sich nur als der Augenblick ereignet, für den es kein "Voraus" gibt. Gäbe es ein "Voraus" des Ganzen, wäre es eben nicht das Ganze. Nach dem Freiheitsbegriff Schellings ist das menschliche Wesen der Ort, wo diese Ganzheitsstruktur, das Wort, sich augenblicklich zeigen kann. Wenn diese Möglichkeit ernst genommen wird, muß die Struktur der Zeit radikal umgedacht werden, wie Schelling dies in den "Weltaltern" unternimmt. Die Gegenwart wird nicht mehr als eine Entwicklung der Vergangenheit betrachtet, sobald eingesehen wird, daß eben ihre Gegenwärtigkeit den Abschied von der Vergangenheit besagt, der, wenn vollzogen, deren Ursprung in der absoluten Freiheit des von keiner Zeit vorausgegangenen ewigen Anfangs enthüllt.

In der freien Handlung verschwindet die Vergangenheit, indem sich der Mensch der Gegenwart annähert. Die Täuschung, vor verschiedenen Möglichkeiten zu stehen, verschwindet vor der Ankunft des "Guten", dessen Güte eben die Unabänderlichkeit seiner Merkmale, bezogen auf die Jeweiligkeit des besonderen Augenblicks, bedeutet. Eine viel tiefere Notwendigkeit als die gewöhnliche, vom Verstande gesetzte, kommt ins Spiel, als der Mensch nun, auf seine Zeit antwortend, das "Einzige" tut, das er tun kann. Wo zwischen verschiedenen möglichen Entscheidungen noch gerechnet werden kann, ist die Zeit der wahren Entscheidung nicht gekommen. Für das Gute gibt es eigentlich keine Wahl, "sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte" (VII, 392). Wie aber in einem gut gelungenen Spiel uns die Freiheit bewußt wird, gerade dann, wenn die Möglichkeiten sich so beschränkt haben, daß das Spiel sich selbst zu spielen anfängt, so ruht auch in der Notwendigkeit der "ewigen That" eine unermeßliche Freiheit, als ob dem Geist Flügel geliehen werden, damit er nicht mehr am Grunde der Selbstheit leidet, sondern ihn von sich abstößt, um gleichsam in die Höhe zu fliegen, von eben dem getragen, was er bisher in seiner Eitelkeit zu

bändigen suchte - die Quelle seiner Angst, das unaufhaltbare Hervortreten immer neuer Augenblicke. Die Entscheidung zum Guten ist eine wahre Entscheidung, aber sie ist keine willkürliche. Sie findet in der Tat nur da statt, wo der Anschein der Willkürlichkeit, selbst eine Folge der Versteifung in der sich setzenden Kraft der Selbstheit, verschwindet. Die Entscheidung zum Guten ist das Eröffnen dessen, was von sich her waltet, das wahrhaft Anfängliche der ewigen Natur. In dieser höchsten Entfaltung der menschlichen Freiheit kommt ihre Endlichkeit klar zum Vorschein, denn sie erreicht erst ihren Gipfel, wenn der Mensch die Macht des schlechthin Anderen erkennt, dem er sich unterwirft.

4. Bevor wir diesen letzten Gedanken, der den Bezug zur Natur betrifft, weiter verfolgen, ist ein letztes Wort über den eigentlichen Sinn des Bösen angebracht. Das Böse ist nach Schelling notwendig zur Enthüllung der vollen Tiefe der Göttlichkeit, deren Größe daran gemessen wird, was sie zu besänftigen vermag, das Schreckliche des uranfänglichen Wesens selber (VII, 391). Böse kann allein der Wille heißen - nie etwa die gewaltige und chaotische Leidenschaften, die in der Natur ruhen (VII, 388). Der böse Wille ist der, der versucht, den Grund, aus dem der Mensch lebt, seiner Herrschaft unterzuordnen und in seine Gewalt zu bekommen. Die Möglichkeit des Bösen, wie oben gezeigt, gründet in der sich zurückziehenden Bewegung der Natur, im Urgrund der Schöpfung überhaupt. Die Tat, wodurch diese Möglichkeit verwirklicht wird, ist das "In-sich-handeln-Lassen" des bösen Prinzips durch den Menschen (VII, 389) und ist rein geistiger Natur. Wie die gute Tat geht auch diese bis in den Anfang der Schöpfung zurück, obgleich sie diese Anfänglichkeit eher verdeckt als erschließt. Sie besteht in einer Umkehrung der Prinzipien, wobei das, was Zweck des Lebens sein soll, der Geist, zum Mittel gemacht wird, im Dienst dessen, was eigentlich Mittel

sein soll, der "Hunger der Selbstsucht" (VII, 389 f.). Daran könnte man eine Erörterung sowohl der aristotelischen Unterscheidung vom instrumentalischen und theoretischen Denken als des heutigen Problems der Technik anknüpfen. Schellings eigene Erläuterung kommt dem Gedanken Nietzsches des Willens zur Macht sehr nah: "So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen" (Hrvh. v. Vf. - VII, 390). Die Macht, um die es hier geht, gründet im Schöpfungsprinzip der Natur selbst (sie ist das, aus dem eine von Gott verschiedene und unabhängige Natur hervorgeht), ist jedoch durch den menschlichen Geist von ihrer wahren Stelle (als Grund) gerückt: Ein Stück Natur (der Mensch) fällt in Zwietracht mit der übrigen Natur und droht, das Ganze aus den Fugen zu bringen.

Daß darin die Bedeutung des Bösen zu finden ist, wurde in unserem Jahrhundert sehr deutlich gemacht. Bis Schelling wurde das Böse meistens im Wirken der ungebändigten Triebe gesucht; wo der Geist "schwach" wird, läßt seine Herrschaft über die Natur nach. Heute können wir jedoch in aller Klarheit sehen, inwiefern Schelling recht hatte, wenn er den Ursprung des Bösen im Übermut eines zu "stark" gewordenen Geistes fand. "Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste" (VII, 368). Oder wie er an anderer Stelle sagt, "Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige, denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles Seyn, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben" (VII, 468). Die großen Verbrechen des politischen Totalitarismus unserer Zeit sowohl als die Drohung der atomaren Vernichtung des Grundes des Lebens bezeugen die ungeheure Gefahr eines Übergewichts des Rationalen. Freud z.B. scheint völlig berechtigt gewesen zu sein, wenn er den Todestrieb aus der Entgegensetzung zur Libido deutete. Gegenüber dem "Wirkenlassen des Grundes" zeigt sich das

eigentliche Böse im Versuch, den Grund - oder die aus ihm entsprungenen Geschöpfe - einem besonderen Willen zu unterwerfen. Diese Bestimmung gilt für die Ausschreitungen eines einzelnen Menschen, z.B. wo er einen anderen "besitzen" will, wie für die einer besonderen Kultur oder Nation. Die sittliche Regel, die dahinter steckt, wäre etwa, daß das Recht, das jedes Seiende auf freie Entfaltung der eigenen Kräfte hat, eben das Recht auf Unterwerfung anderer Wesen ausschließt. Schelling äußerte sich gegen die Sittenlehre Kants, nicht um die Richtigkeit der moralischen Vernunftidee zu verleugnen, sondern um darauf hinzuweisen, daß die Entscheidung für oder gegen diese Idee unergründlich ist, wie nach ihm Kierkegaard weiter betont hat. Die Ethik Kants setzt die Täuschung voraus, es gäbe ein unbestimmtes Wesen, das sich selbst zu bestimmen vermag, während nach Schelling die Bestimmung schon mit zum Wesen des Freien gehört (VII, 384), weshalb jede freie Handlung, selbst die gute - ja, sogar selbst die Handlung Gottes - mit Leidenschaft, und mit Leiden, verbunden ist.

Nach Schelling ist das richtige Verhältnis allerdings auch die Unterordnung des Grundes unter den Verstand, aber allein unter den "allgemeinen" Verstand, der aus dem Vollzug der natürlichen Scheidung des Grundes entsteht. Der allgemeine Verstand ist die Offenheit, in der jedes Wesen den freien Raum bekommt, den eigenen Weg zu gehen. Da, wo der Grund in seinem Wirken gelassen wird, bewegt er sich auf völlig natürliche Weise zur Klärung des Verstandes hin, einer Klärung, welche dann wiederum die notwendige Bedingung jenes Lassens ist. Dies besagt das Verhältnis von Gott und Natur: "In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist" (VII, 358). Im bösen Willen dagegen betrachtet sich ein Prinzip, eben der Wille selbst, eindeutig als Erstes, so daß alles andere

zu seinem Produkt wird, wobei er eben das Wesentliche vergißt, daß er selbst eine Herkunft hat. Selbst Gott bekommt den Grund seiner Existenz nicht in seine Gewalt; er erreicht eine Einheit mit ihm nur dadurch, daß er ihn als ein Nicht-Zu-Überwindendes bejaht.

Diese Überlegung zeigt den Unterschied zwischen Schellings Begriff der ewigen Tat, durch die das innere Wesen bestimmt wird, demgemäß man frei handelt, und Fichtes Begriff des Ich als des Selbstsetzens. Dieser ist am Leitfaden des Sich-Erkennens gedacht, während jener auf das Ereignis dessen zielt, was erst das Erkennbare ergibt. Die ewige Tat ist also das innere Wesen der Natur selbst, das erst in der menschlichen Freiheit zum Vorschein kommt. Es ist seine Einsicht in das Getragensein des menschlichen Wesens (die Tatsache, daß das "Erste" der menschlichen Freiheit in anderer Hinsicht doch das "Letzte" ist), die Schelling dazu führt, die eigentliche Gestalt des im Menschen erscheinenden Guten nicht mit dem Menschen selbst sondern mit Gott zu identifizieren, sowie er auch die Gestalt des Bösen mit dem Teufel gleichsetzt. Dabei geht es aber letzten Endes um die zwei möglichen Verhältnisse des Geistes überhaupt zum Ort seiner Herkunft, zur Natur, d.h. deren Bejahung oder Verneinung. Im Menschen muß ständig entschieden werden, ob das schlechthin notwendige Sein der uns immer schon vorliegenden Natur bejaht oder verneint, ob sich diese Natur als Gott oder Teufel erschließen wird. Am Ende seiner Schrift läßt Schelling allerdings die Dringlichkeit dieser Entscheidung zurücktreten. Er legt den Gedanken dar, das Böse muß sich am Ende in die Dunkelheit des Grundes verschließen, um das zur vollendeten Form geschiedene und auseinandergefaltete Gute zum Vorschein kommen zu lassen, wobei "der letzte Feind", "der Tod", aufgehoben werden soll (VII, 405), indem die Scheidung nun vollzogen wird. Daß Schelling an dieser Stelle an so etwas wie das "Ende der Geschichte" denkt, ist offensichtlich. Daß jedoch an diesem "höchsten Punkt der ganzen Untersuchung"

(VII, 406) noch weiter gedacht werden kann, wird dem Leser ebensosehr einleuchten. Das Entscheidende ist, wie das Wort "Ende" zu deuten ist. Es muß zugegeben werden, daß die Möglichkeit besteht, dieses Ende nicht als Abschluß sondern als Vollzug der Geschichte, als Entbergung ihrer durch das Böse verdrängten Geschichtlichkeit, zu verstehen, wobei der "Sieg über den Tod" nicht dessen Beseitigung, sondern letztlich dessen Bejahung bedeuten würde, indem die Vollkommenheit und Ganzheit einer Gestalt allein aus einer Scheidung hervorgehen kann. Die "ewige" Gegenwart eröffnet sich nur im Vollzug der Scheidung, wodurch die Vergangenheit sich entzieht, und die Zukunft sich noch zurückhält, um beiderseits die formgebenden Grenzen des Sich-Präsentierenden zu ergeben. Nur das Endliche erreicht die Form des Seienden.

Diese Interpretation, nach der das "Ende" der Zeit nicht deren Verschwinden sondern deren Vollzug durch die Überwindung des Widerstandes gegen sie bedeutet, scheint weniger gewaltsam, wenn wir uns an das oben angeführte Wort über die gezielte "Erlösung der Natur" erinnern. Sie wird weiter bestätigt, wenn Schellings Darstellung der Geschichte als Entfaltung des göttlichen "Schicksals" (VII, 403) einbezogen wird. Die "Perioden der Offenbarung" (VII, 404) sind, kurz gefaßt, die des Wirkenlassens des Grundes (Zeitalter des Vaters), die des aufgehenden Verstandes (Zeitalter des Sohns - das gegenwärtige Zeitalter), und die des Geistes, in der der Sohn (der zum Wort durch Scheidung erhobene Grund) sich dem Höheren unterordnet. Der Geist - die Einheit von Grund und Verstand, die aus ihrer Trennung hervorgeht - ist aber "noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste" (VII, 406). Die Liebe ist das Ziel der Geschichte, nicht aber als ihr Ausgang, sondern als der Anfang einer Zeit, in der Gott "Alles in Allem" sei (VII, 405), d.h. in der jeder Augenblick der Zeit, jedes Element jeder Gestalt dessen ihm eigentümliche Ganzheitsstruktur erschließt und sich in völliger Freiheit

bewegt, und in der gleichzeitig alles sich auf alles bezieht und ergänzt, denn "dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solches verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere" (VII, 408). "Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe" (VII, 174). Die Liebe als höchstes Medium des Seins offenbart sich nicht, bis der Scheidungsprozeß, wodurch eine Vielfalt von Individuen entsteht, vollendet wird. Die Scheidung ist aber letztlich der Grund des Bösen, das nur da wächst, wo es von der Liebe gelassen wird. Daß jedes Seiende für sich den eigenen Weg finden muß, bedeutet die Möglichkeit des Irrens, wodurch Eins dem Anderen auch durch Gewalt unterworfen wird, ein Böses, welches den Grund der Erscheinung der Liebe wird, indem diese jenes - und zwar ohne sich mit Gewalt durchzusetzen - überwindet. Diese Macht über aller Macht ist das Lassen der Scheidung, dessen Anerkennung zur Annahme der Notwendigkeit des Todes führt. Schellings Begriff der Liebe verbindet die strengste moralische Forderung mit der tiefsten Einsicht in die Unvermeidlichkeit ihrer Verletzung. Demgemäß erfaßt er die ganze Spannung vom Gesetz zur Gnade. So stellt er den Vereinigungspunkt zwischen Ethik und Ontologie, Geschichte und Natur, dar.

Das höchste Ziel der Geschichte ist der durch Scheidung freigelegte Anfang, "was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern - wie sollen wir es bezeichnen?" (VII, 406). Es fehlt Schelling hier das Wort, weil es um ein Wesen geht, "das kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit". Es muß "vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn: wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund" (VII, 406). Dieses ist das "Weder-Noch", aus dem die Entscheidung zum Gut oder Böse entsteht. Weil es vor aller Scheidung liegt, ist es alles andere als das Wesen der freien Persönlichkeit,

da diese nur durch die Scheidung bestimmt wird. Deshalb ist es mit keiner der göttlichen Personen - Vater, Sohn oder Geist - gleichzusetzen. Es ist das "Übergöttliche". Noch weniger verfügt ein Mensch über dieses uranfängliche Wesen und dennoch ist es das, was dem Menschen am nähesten steht, die Quelle seiner Existenz und seines Wesens. Es ist die Indifferenz vom Realen und Idealen, das Undenkbare, weil selbst Nicht-Seiende, das es doch zu denken gilt, wenn die Freiheit gedacht werden soll. Eben weil es weder Reales noch Ideales, weder Finsternis noch Licht ist, ist es das Prinzip, wodurch die Dualität hervorbricht, allerdings ohne daß selbst der Keim der Dualität im Ungrund einbegriffen war. Das selbst Nicht-Geschiedene ist das Prinzip aller Scheidung: "ohne Indifferenz, d.h. ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Anstatt also, daß dieser die Unterscheidung aufhöbe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr" (VII, 407). Mit anderen Worten gesagt, gäbe es keinen Ungrund jenseits den Unterscheidungen, sondern statt dessen, eine höchste Substanz etwa, deren Substantialität aus den mit ihr zusammengehörenden Unterscheidungen bestimmt wäre, dann wäre das Ganze ein unbeweglicher Gegenstand, in dem letzten Endes alle Unterschiede für bloß scheinbar, für bloße Prädikate, erklärt werden müßten, mit dem Resultat, daß alles auf die gleiche Substanz reduziert werden könnte.[1] Der unterscheidungslose Ungrund ist also die Voraussetzung jeglicher Unterscheidung. Gerade als solcher ist es das letzte Prinzip der menschlichen Freiheit. Es ist das, woraus

[1] Deshalb lehnt Schelling die Vorstellung einer absoluten Identität in dieser Schrift ab, von der die Gegensätze, wenn überhaupt zugelassen, nur zugleich prädiciert werden könnten (VII, 407), was dem Widerspruchsatz des Aristoteles zufolge unmöglich ist. Die Gegensätze können nur "in der Disjunktion" bestehen und müssen einzeln, jeweilig für sich, hervortreten.

etwas im wahren Sinne angefangen werden kann, das, was dem Aufgang jeder wahren Epoche unterliegt und ihre Einmaligkeit und Nicht-Reduzierbarkeit auf Vergangenes ausmacht. Als solches ist es das Prinzip der Zeit selbst.

Schelling versteht, gemäß dem Gesamtentwurf des ganzen deutschen Idealismus, die Geschichte als eine Bewegung zur Einheit, aber nur zu derjenigen Einheit, die aus Differenz hervorgeht, gerade wie die Differenz ursprünglich nur aus einer absoluten Einheit hätte hervorgehen können. Aus dem unterscheidungslosen Ungrund sind die verschiedenen Wesen entstanden, die dann in der Liebe, der Klärung ihres gemeinsamen Ursprungs, wieder zusammenkommen. Ihre Zusammenkunft ist das Lassen ihrer Differenz, weshalb die Schöpfung der idealen Gemeinschaft nicht mit der Unterjochung des Grundes, der Natur, sondern mit deren Befreiung anfängt. "Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort" (VII, 411). In der Natur ist das Wort noch "im Grunde" - es ist noch nicht so weit auseinandergefaltet, daß es für sich hervortreten kann. Deshalb sind alle Naturwesen "in Bezug auf Gott bloß peripherische Wesen". "Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Seyn der Freiheit fähig" (VII, 410 f.). Es ist dennoch die Scheidung der Natur, und zwar aus ihrem vornatürlichen Urwesen her, die in ihrer höchsten Zuspitzung, in der Sprache, die Ganzheitsstruktur aller Dinge erschließt. Wie dies geschieht, wie das in der Natur noch verschlossene Wort durch die schwer errungene Gelassenheit des Menschen zur Befreiung kommt und der Geschichte ihren Anfang gibt, können wir konkreter anhand von Schellings Philosophie der Kunst zeigen. Dies wird zugleich das schwierige Wort von dem Menschen als "Erlöser der Natur" weiter erhellen.

5. Um das Ergebnis des Schritts durch die Freiheitsschrift nun zusammenzufassen, weisen wir zunächst darauf hin, daß es Schelling gar nicht gelungen war, die Freiheit

als ein "Begreifliches" darzustellen und sie in sein System hineinzuholen. Dies verleiht seinem "System" eine von ihm selbst nur teilweise begriffene Offenheit. Das System wird keineswegs abgeschlossen, sondern führt über die Freiheit in die Unbestimmbarkeit der Zukunft, der Quelle, aus der sich die Gegenwart ereignet. Die Gestalt, auf die das Ganze zielt, ist kein hohles Gerüst von starren Formen, sondern etwas ganz Lebendiges, nur verbal zu Verstehendes: Es ist die Quelle des ewig Neuen, weniger die Gestalt als das alles aktiv Gestaltende. So ist die Zuspitzung des Systems die Erschließung des ewigen Anfangs. Dies geschieht konkret durch die Untersuchung der menschlichen Freiheit, welche, wie gesagt, durch Schellings Denken keineswegs zum "Begriff" gebracht wurde. Ihr Ort wurde aber klar gezeigt, und zwar dadurch, daß die Freiheit eben in ihrer Unbegreiflichkeit mit der Unbegreiflichkeit des Seins als solchen in Zusammenhang gebracht wurde. Wie die Frage nach dem Ursprung des Ganzen insofern unlösbar ist, als jeder mögliche Grund eben diesem Ganzen zugehören muß, so weist auch die Unergründbarkeit der menschlichen Freiheit auf einen Ursprung vor jedem Seienden hin, der letztlich nur negativ als "Ungrund" bezeichnet werden kann, auch wenn er als einzig wahrer Ursprung das Positivste von allem ist. Der Mensch ist dasjenige Seiende, das einen direkten Bezug zu diesem Ursprung hat. Schelling erklärt dies dadurch, daß er den Menschen als Vollzug der Scheidung versteht, aus der die Natur mit der ungeheuren Vielfalt ihrer Differenzen entstanden ist. Wo ein "Wort" im Menschen aufgeht, da wird augenblicklich eine ganze Welt in ihrer Ganzheit, und d.h. in ihrer Abgründigkeit erschlossen. Wo dieses Wort in Einheit mit der Sehnsucht nach ihm erfahren wird, bewegt sich im Menschen der Geist. Und wo der Geist der Seele, d.h. dem Prinzip, wodurch der einzelne Mensch jedem anderen Menschen und jedem Seienden überhaupt verbunden ist, dem Prinzip ihrer gemeinsamen Verwurzelung im "Ungrund", untergeordnet wird, da geschieht, weil dieses Prinzip als das Nicht-Bestimmte und selbst Nicht-Seiende

vollkommen frei und offen steht, das freie Lassen der Scheidung, in der alle Dinge entstanden sind, als die Sammlung dieser so entstandenen Vielfalt auf den "Ungrund" ihrer Einheit.

In einem solchen Augenblick erschließt sich das Göttliche. Weil der Mensch jedoch aus der Natur entsprungen ist, hat er einen Bezug nicht allein zur Offenheit der Seele sondern zum Prinzip der Scheidung, die vor ihrer Vollendung zunächst allein als Prinzip der Trennung waltet. Deshalb kann das freie Lassen zeitweilig auch die Verkehrung zulassen, in der es selbst verborgen wird. In dem Moment brennt im Menschen der Geist ohne die Besänftigung durch die Seele. Das Böse kann dann geschehen: Die Unterwerfung der Vielfalt des Seienden dem besonderen Willen eines jeweiligen Seienden, eine Unterwerfung, die nur möglich ist, wenn die freie Entfaltung dieser Vielfalt versperrt wird. Weil ohne das freie Wachsen eines Seienden dessen innerer Reichtum nicht ans Licht gebracht werden kann, breitet sich im Bösen die Herrschaft des Todes über seine natürlichen Grenzen hinaus aus, bis er aufhört, dem Prinzip der Offenbarung - und des Lebens - zu dienen und fängt an, die Lebendigkeit des Ganzen zu vernichten. Der Mensch wendet sich gegen seinen Mitmenschen und gegen die Natur im allgemeinen. Weil der Grund des Seienden selbst in Gefahr kommt, ist auch der böse Mensch höchst gefährdet. Die einzige Möglichkeit einer Rettung liegt darin, daß dem Menschen seine Endlichkeit klar wird. Die Eitelkeit und Gefährlichkeit seines Versuchs, eine unendliche Vielfalt (und diese steckt in jedem Seienden) sich selbst zu unterwerfen, muß durchschaut werden. Das Einzige, dem alles unterworfen werden kann, ist selbst kein Seiendes. Es ist weder mit einem einzelnen Menschen noch mit einer einzelnen Nation gleichzusetzen und liegt sogar über den Personen Gottes. Es ist das Prinzip der Geschichte im wahrsten Sinne des Wortes, die göttliche Liebe, die ihre Macht über alles nur dadurch zeigt, daß sie auf jeden Machtanspruch verzichtet und jedes Seiende sich in dessen Eigentümlichkeit präsentieren läßt. Sie selbst hat keine Grenze

und ist das Einzige, das noch da stehen würde, wenn das Böse zum letzten Sieg käme. Wäre dies geschehen, dann würde sie die Trümmer der gestorbenen Natur als so viele Keime in sich bergen, bis diese sich wieder zur lebendigen Welt bilden könnten. Wenn es dem Menschen gelingt, einen Bezug zu diesem Prinzip wieder zu gewinnen, und zwar entweder durch das Rasen des göttlichen Zorns oder durch das sanfte aber schwierige Wort der Philosophie, dann wird ihm der furchtbare Weg durch den absoluten Tod in die tiefe Hölle des "Wahnsinns Gottes" (VIII, 336 f.) erspart, aus dem allein, im Falle des menschlichen Versagens, die milde Gestalt der Schönheit wieder wachsen könnte. Auf eine solche Entscheidung weist die Freiheitsschrift Schellings hin; eine Entscheidung, wobei der Mensch immer noch zeigen muß, ob er der "Liebe Gottes" gewachsen ist oder nicht.

(3) Die Kunst als der Weg von der Natur zur Geschichte

1. Schellings Einsicht in die Liebe als den zur Offenbarung gekommenen "Ungrund" wurde durch seine Auseinandersetzung mit den großen Kunstwerken menschlicher Geschichte vorbereitet. Ohne diese Auseinandersetzung wäre er vielleicht bei der metaphysischen Vorstellung stehengeblieben, nach der das Weltprinzip mit einem bestimmten Seienden, sei es Gott oder das transzendentale Ich genannt, gleichgesetzt wird. Daß er nun dazu kam, ein Prinzip anzunehmen, das über dem Menschen und sogar über Gott steht, das schlechthin Überseiende, von dem wir nur sagen können, "es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre" (IX, 217), ist entscheidend für sein Verständnis der Geschichtlichkeit des Seins überhaupt, die darin besteht, daß jedes Seiende in der Offenheit des Seins wächst und so sich ohne Unterdrückung durch Einordnung auf die fixierte Form eines seienden Prinzips frei seiner eigenen Natur gemäß entfalten kann. Die Philosophie als die höchste Zuspitzung

des aufgegangenen Wortes ist jedoch von ihrem Ursprung so weit entfernt, daß sie ihn allzuleicht verkennt. Die Konfrontation mit der Kunst wird dann für die Philosophie erforderlich, da in jener das "Wort" noch im Aufgehen erblickt werden kann, wo es den Zwiespalt eröffnet, zwischen dem "Woraus" seines dunklen Grundes (der Natur) und dem "Worauf" seines höchsten Ziels, der ekstatischen Offenheit als der eigentlichen Bewegungsquelle, das Schelling mit dem Wort "Liebe" bezeichnet. Die Kunst hält diesen Zwiespalt, das Geheimnis ihrer Herkunft, in sich als ihren wahren Inhalt. Die Mannigfaltigkeit ihrer Formen - und die Tatsache, daß sie, wenn gelungen, die Absichten des Künstlers übersteigt - deutet auf die Unbestimmbarkeit ihres Prinzips. Aber gerade die Realität dieser Formen, die absolute Bestimmtheit ihrer jeweiligen Darstellung, bedeutet, daß das Prinzip nicht in seiner negativen Unbestimmtheit bleibt, sondern stets ins Bestimmte übergeht. Die Nicht-Seiendheit des ersten Prinzips ist die Bedingung der Möglichkeit seiner vollkommenen Anwesenheit in jeder einzelnen einer unendlichen Reihe von verschiedenen Formen. Eben diese Verkörperung des Absoluten in seinen positiven Erscheinungen ist die höchste Möglichkeit der Kunst, die sich dort, im Menschen, ereignet, wo das die individuelle Form bildende Prinzip der Natur vollzogen, wo das den Streit nach dem Wesentlichen lösende Wort gefunden wird.

Schelling wandte sich im "System des transzendentalen Idealismus" dem Phänomen der Kunst zu, um einen Mittelpunkt zwischen der Naturphilosophie und der Transzendentalphilosophie zu finden.[1] Die sich-hervorbringende Natur mußte wegen der Grundforderung nach systematischen Einheit mit dem sich-hervorbringenden Bewußtsein des Menschen in Verbindung gebracht werden. Dies geschieht zunächst in den großen Taten der Geschichte, in denen eine freie Handlung des Menschen durch eine "höhere Notwendigkeit" (das "Schicksal"

---

[1] Dazu siehe den zweiten Band von D. Jähnig, Schelling, a.a.O., über "Die Wahrheitsfunktion der Kunst", wo der Schlußabschnitt des Transzendentalsystems ausführlich erörtert wird.

oder die "göttliche Vorsehung") geleitet und vollzogen wird. Die Geschichte als solche fällt jedoch immer wieder in den Widerspruch mit der Natur, denn die freie Handlung setzt sich von dem immer schon vorgegebenen - dem nur "theoretisch" zu begreifenden - Bereich des notwendigen Seienden ab. In der Kunst allein findet Schelling den geheimnisvollen Ort, wo "alle Widersprüche . . . aufgehoben , alle Rätsel gelöst" sind (III, 615). In ihr werden Freiheit und Notwendigkeit - die zwei Seiten des Absoluten - zu einer in toter Materie lebendig atmenden Einheit gebracht. "Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß" (III, 628).

Der scheinbar aussichtslose Versuch des Philosophen, das Nicht-Objektive zu begreifen, und d.h. reflektiv zu objektivieren, gibt vor der Erfahrung des großen Kunstwerks nach. Das Unbegreifliche des Anwesens eines Nicht-Objektiven im Objektiven zeigt sich im Erstaunen vor dem großen Werk. Die Kunst kann den Philosophen, indem sie ihm das Staunen wieder lehrt, in den Anfang des Denkens versetzen. Diese größere Anfänglichkeit ist die Stärke der Kunst der Philosophie gegenüber. Überdies wird das, was im philosophischen Denken nur innerlich und subjektiv (in der intellektuellen Anschauung) erfahren wird, durch die Kunst äußerlich dargestellt, weshalb die Kunst einen unmittelbareren Bezug hat zum öffentlichen Leben, zur konkreten menschlichen Geschichte, als die Philosophie (III, 629). Was beides - ihre Anfänglichkeit und ihre Objektivität - betrifft, ist das Verhältnis der Kunst zur Natur entscheidend. Es ist dieses Verhältnis, das verhindert, daß das Kunstwerk in bewußt geplante und gesetzte Elemente je vollständig zerlegt werden kann. Gerade wegen des Anteils einer unbewußten Tätigkeit im Kunstschaffen bildet sich, wie auch Kant in seiner "Kritik der Urteilskraft"

behauptet, das Kunstwerk zu einem wahren Ganzen, das über seinen Teilen erhaben steht und durch keine Analyse endgültig zu fassen ist. Der Künstler meistert zwar seine Kunst durch bewußte Schritte; wenn er aber große Werke hervorbringt, muß er in seinem Schaffen auch unwillkürlich getrieben werden, indem er sich eines Widerspruchs bewußt wird, "der das Letzte in ihm, die Wurzel seines Daseins, angreift" (III, 616). Das Kunstschaffen wird durch etwas in Bewegung gesetzt, das nicht in der Hand des Künstlers liegt. Dieser muß an der großen Entfernung von dem von ihm ersehnten Absoluten leiden, um in die tiefe Unruhe seiner Natur versetzt zu werden, in das Feuer, in dem das Gold seines Werkes geschmiedet wird. Dieses Moment, der Ursprung der "Poesie in der Kunst" (III, 618), macht die Unerschöpflichkeit des großen Werks aus. Allein wegen dieser Einwirkung des Unbewußten, die Schelling im Anschluß an Kant eine "freie Gunst der Natur" nennt, entzieht sich die wahre Kunst jedem Begreifen-Wollen.[1] Gerade wo die Kunst die Reflexion und das Nachdenken am meisten anregt, ist sie unfaßbar. Keine Interpretation kann sie erschöpfen; sie ist in einem gewissen Sinne unsterblich.

Der Anteil von Naturkräften am Kunstschaffen muß allerdings durch die Besonnenheit des Künstlers in Grenzen gehalten werden.[2] Daß beide Momente - das Bewußte und das Unbewußte - zusammenwirken können, ist nach Schelling nur denkbar,

---

[1] Daß Schelling sich in jedem Schritt seiner Kunstphilosophie auf den ästhetischen Teil von Kants "Kritik der Urteilskraft" stützte, ist offenbar. Was seine Originalität ausmacht, ist seine Erkenntnis, daß dieser Teil der Kantischen Philosophie sich mit den anderen nicht leicht versöhnen läßt und letzten Endes die Forderung enthält, das kritische Denken von Grund aus zu verwandeln. Die von Kant in der "Kritik der reinen Vernunft" unentfaltete Einsicht in die Ursprünglichkeit der Einbildungskraft wird im ersten Teil der "Kritik der Urteilskraft" so weit ausgeführt, daß das Ungenügen jeder bloßen "Reflexionsphilosophie" klar wird. Wo seine Verwurzelung in der undurchschaubaren Tiefe der Natur verstanden wird, verliert das Ich den Anspruch selbständiger Urheber des Gesetzes - vor allem des Naturgesetzes - zu sein. Die Einbildungskraft ist also in mehrfacher Weise eine "Gunst der Natur".

[2] Dies geht besonders deutlich vom zweiten Band des Schelling-Werkes von D. Jähnig, a.a.O., hervor. Schellings Kunst-

wenn sie eine gemeinsame Quelle haben, die Identität vom Ideellem und Reellem, nach Schelling das Göttlich überhaupt, was nun durch das Kunstschaffen ans Werk gesetzt wird. Weil dies ein zeitlicher Verlauf ist, und weil die Identität sich an einer Reihe verschiedener Produkte zeigt, ist es klar, daß die Identität frei von den Bestimmungen bleibt, die sie sich selbst gibt. Sie zeigt sich als die absolute Freiheit, verschiedene Formen aufzunehmen und sie wieder abzulegen. Die Identität von Gegensätzen kann schließlich nur behauptet werden, wenn die Identität sich durch die Zeit stets entzieht und wieder hervorbringt. Eben diese Zeitlichkeit muß im einzelnen Werk atmen, wenn es als Verkörperung der Identität gelten soll. Dies ist möglich, wenn in der endlichen Form eines Werks eine Unendlichkeit dargestellt wird, die "alle Kräfte des Gemüths in Bewegung setzt". Aus einer Form gehen immer neue Bedeutungen hervor, Bedeutungen, die von keinem endlichen Verstand ins Kunstwerk hätten gesetzt werden können, und die folglich nur durch den Anteil der sich-schaffenden Natur zu verstehen sind. Im Gegensatz zur nachfolgenden Kunstbestimmung Hegels geht das Hauptanliegen Schellings gerade daraufhin, zu zeigen, wie und warum die Kunst - mit Recht der Gegenstand einer fortdauernden Reflexion - nie endgültig reflektiert und zum Vergangenen gemacht werden kann. Die Kunst bewahrt ihre Aktualität, auch wenn sie zu Zeiten uns ihren Sinn entzieht.

---

philosophie ist keine reine Begeisterungslehre und hat mehr mit der Position der deutschen Klassik (Goethe) als mit der der Romantik zu tun. Seine Stellungnahme kann gut mit einem Wort Hölderlins erläutert werden: "Das ist das Maß Begeisterung, das jedem Einzelnen gegeben ist, daß der eine bei größerem, der andere nur bei schwächerem Feuer die Besinnung noch im nötigen Grade behält. Da wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Grenze deiner Begeisterung. Der große Dichter ist niemals von sich selbst verlassen, er mag sich so weit über sich selbst erheben, als er will" (Hölderlin, Werke und Briefe, Bd. 2, S. 602). Es soll auch an die Kunstlehre Nietzsches erinnert werden, nach der das wahre Kunstwerk nur aus dem Zusammenklang dionysischer und apollinischer Kräfte entstehen kann.

2. Diesen Geschichtsbezug der Kunst entfaltete Schelling weiter in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst von 1802/03. Nach diesen ist der Gegenstand der Kunst im allgemeinen die Götterwelt, in der jedes Einzelne als Ganzes steht, einer ideellen, organischen Gemeinschaft dadurch eingefügt, daß sich jede Göttergestalt in strengen Grenzen zurückhält, um nur das zu sein, was sie ist. "Man kann also . . . sagen, daß es eben die gleichsam fehlenden Züge sind in den Erscheinungen der Göttergestalten, was ihnen den höchsten Reiz gibt und sie wieder untereinander verflicht. Das Geheimnis des Lebens ist Synthese des Absoluten mit der Begrenzung . . . Das Absolute an und für sich bietet keine Mannichfaltigkeit dar, es ist insofern für den Verstand eine absolute, bodenlose Leere. Nur im Besonderen ist Leben" (V, 393). Die begrenzte Gestalt des lebendigen Absoluten kommt nur zur Erscheinung, "nachdem das rein Formlose, Dunkle, Ungeheure verdrungen ist . . . Es muß eine Welt unförmlicher und ungeheurer Gestalten versinken, ehe das milde Reich der seligen und bleibenden Götter eintreten kann" (V, 394). Die Götterwelt ist also selbst in ihrer Geschichtlichkeit gefaßt. Sie ist die neue Ordnung, die das schreckliche, immer noch drohende Chaos bändigt und in der Unterwelt niederhält. In der griechischen Mythologie entfaltet sich diese Götterwelt durch Epochen, die mit der Aufeinanderfolge von Uranos, Kronos und Zeus (V, 395) bezeichnet wird. Keiner der Götter erreicht dabei eine absolute Herrschaft. Selbst Zeus wird der Untergang geweissagt (XII, 346). Wie in der Freiheitsschrift der Ungrund (die Liebe) über den drei Personen des christlichen Gottes steht, so ist auch jeder der mythischen Götter durch eine "Übergottheit" beschränkt: "Die Nacht und das Fatum, das selbst über den Göttern, wie jene die Mutter der Götter ist, sind der dunkle Hintergrund, die verborgene geheimnißvolle Identität, aus der sie alle hervorgegangen sind" (V, 400). Die relative Stärke des Zeus liegt eben darin, daß er dies erkennt und seine Macht durch seine Weisheit besänftigt, so daß die verschiedenen Götter in einer gemeinsamen Welt frei hervortreten können.

Die Entwicklung einer solchen Mythologie wie der griechischen versteht Schelling als eine Hervorbringung der Natur, die sich in einem ganzen Geschlecht, in einer ganzen menschlichen Gesellschaft, erschließt, ohne Werk eines Einzelnen zu sein (V, 414f.). Im Gegensatz zur modernen Poesie, die stets in einem Individuum vollzogen wird, ist die vorchristliche Mythologie das Zeugnis eines Geistes, der sich in vielen Individuen gleichzeitig bewegt und diese zusammen zu einer Kultur bildet. Diese Form der "Objektivität" kann darauf zurückgeführt werden, daß die Götterwelt aus dem schöpferischen Zentrum der die Menschen umgebenden Natur entsteht. Sie ist kein Abbild der vorhandenen Natur, sondern die Erschließung deren ursprünglichen Mitte. Deshalb ist die Götterwelt mit der Natur innerlich verschmolzen. Dies zeigt sich am klarsten in der Möglichkeit der unmittelbaren symbolischen Darstellung der Götter in der Kunst, wobei nach Schelling das Symbolische gerade darin besteht, daß das, was dargestellt wird, das Unendliche, mit der endlichen Form seiner Darstellung eins geworden ist: Der Gott atmet also im Stein des Kunstwerks. Es ist ferner die Anwesenheit des Gottes im Werk, die die Menschen zum Zusammenleben in der Polis ruft. In der Antike wachsen die Kunst und mit ihr die Götterwelt unmittelbar aus der Natur und verbinden die Menschen in einer sittlichen Gemeinschaft.

Zwischen der antiken und der christlichen Mythologie liegt nach Schelling ein tiefer Abgrund, der allein aus dem Abfall des Menschen aus der Natur verständlich wird (V, 424-30). Dieser Abfall zeigt sich konkret anhand des römischen Nihilismus: "Da verloren die alten Götter ihre Kraft, die Orakel schwiegen, die Feste verstummten und ein bodenloser Abgrund voll wilder Vermischung aller Elemente der gewesenen Welt schien sich vor dem menschlichen Geschlecht zu öffnen. Über diesem finstern Abgrund erschien als das einzige Zeichen des Friedens und des Gleichgewichts das Kreuz" (V, 429). Das Kreuz führt den Menschen nicht zurück zur Einheit mit der Natur, viel eher deutet es auf die Notwendigkeit die Natur-

gebundenheit aufzuopfern, um die Einheit mit einem übernatürlichen Geist zu erreichen. "Die moderne Welt beginnt, indem sich der Mensch von der Natur losreißt, aber da er noch keine andere Heimath kennt, so fühlt er sich verlassen. Wo ein solches Gefühl sich über ein ganzes Geschlecht ausbreitet, wendet es sich freiwillig oder durch inneren Trieb gezwungen der ideellen Welt zu . . ." (V, 427). Weil diese ideelle Welt aus der Entgegensetzung zur Natur verstanden wird, wird sie nicht mehr mit den Naturgegebenen, endlichen Formen der Kunst direkt darstellbar: Die Kunst, wo sie weiter besteht, wird allegorisch, d.h. sie weist auf ein Unendliches, das nicht mehr im Endlichen leben kann. Sie zeigt nicht mehr unmittelbar das Göttliche: Sie bedeutet es. Auch das irdische Leben des Gottessohns bietet keine Möglichkeit einer symbolischen Darstellung, denn er ist gekommen, "um zu leiden und das Endliche in seinem Beispiel zu vernichten" . . . "Insofern war Christus zugleich der Gipfel und das Ende der Götterwelt" (V, 432).[1] Der Tod Christi war der Anfang einer neuen Epoche, aber einer Epoche - wie Schellings Jugendfreund Hölderlin so deutlich sah -, die mit einer langen Nacht anfängt, in der Gott zu keiner unmittelbaren Erscheinung kommt, sondern sich allein als Geist zeigt, nur denjenigen offenbar, die wie im Dunklen mit dem Auge der Einbildungskraft sehen.

Gott wurde aus der Welt abstrahiert - und mit ihm die Prinzipien von Gut und Böse (die Engelwelt und die Teufelwelt) - die in der Natur und der menschlichen Geschichte immer gemischt sind, aber die nun als abgesonderte, rein geistige Prinzipien vorgestellt werden. Im Katholizismus lebten diese noch in einer wahrhaft, obgleich von unserer Welt fast völlig getrennten, mythologischen Welt, die aber nach der Entwicklung des Protestantismus weitgehend verschwand.

---

[1] Dieser letzte Gedanke wird in der späteren "Philosophie der Mythologie" und "Philosophie der Offenbarung" weiter ausgeführt; Christus gilt demnach als der Gott, der aus der von Gott abgefallenen Natur zu sich durch die Formen der mythischen Götter gekommen ist.

Dieses Verschwinden des Mythischen entspricht nach Schelling dem "Zurücktreten der Natur" "ins Mysterium" (V, 450, 454). Weil aber die Existenz der Kunst den Bezug zur Mythologie voraussetzt, und weil die Kunst eine Bejahungsform des Lebens ist, ohne die der Mensch nicht auskommen kann, wird eine neue Mythologie erforderlich. Die Wahrheit soll nicht allein die Sache des Mystikers oder des Philosophen sein, sondern des ganzen Volks. Sie muß deshalb aus dem Mysterium heraustreten, um sich äußerlich und öffentlich darzustellen. Die mystische Lehre der Liebe kann z.B. nicht innerhalb der mystischen Erfahrung vollzogen werden. Sie selbst verlangt das Hinaustreten in die Geschichte. Gerade dies bleibt aber unmöglich, bis dem Menschen die Natur als Bereich der Äußerlichkeit in ihrer vollen Lebendigkeit aufgeht. Der Bezug zur Natur wird nicht etwa dadurch eröffnet, daß die vorhandenen Gegenstände der Natur ergöttert werden; die Naturdinge müssen vielmehr aus ihrer Gegenständlichkeit befreit und in dem Moment ihrer Selbst-Konstituierung erblickt werden, als die Bewegung der dem Sein selbst zugehörenden Potenzen, also als die Bewegung des göttlichen Lebens. Den Anfang dieser Wende sieht Schelling in seiner eigenen Naturphilosophie, in der "die erste ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht ist, welche nicht ein Einzelner, sondern die ganze Zeit geschaffen haben wird" (V, 449). In Bezug auf diese erst noch kommende Mythologie wird das Christentum als ein "Übergang" (V, 448) zu jener Zukunft verstanden, die aus der "Synthese der Geschichte mit der Natur" hervorgehen wird (V, 449). Diese neue Einheit muß allerdings "der Fügung der Zeit überlassen werden; denn noch scheint der Punkt der Geschichte, wo sich ihr Nacheinander in ein Zumal verwandeln wird, unbestimmbar weit entfernt" (V, 449).

Solange diese Zukunft noch ausbleibt, und dem Künstler kein allgemein anerkannter mythologischer Stoff vorliegt, wird jeder Künstler seine eigene Mythologie schaffen müssen (V, 445) und zwar aus dem Stoff seiner eigenen Welt, wie dies bei Shakespeare geschah. Im Modernen wird also die Origi-

nalität zur notwendigen Bedingung der Kunst (V, 456). Mit dem letzten Entzug des allgemein verbindlichen Mythischen beim Entstehen des Protestantismus (und des Kapitalismus, könnte man wohl hinzufügen) wurde jeder auf seinen eigenen Weg geschickt. Dieser Individualismus bildete sich weiter bis, wie bei Kant oder Fichte, jedes Individuum als Schöpfer seiner eigenen Welt galt. Dies führte zu einer Entfremdung des Menschen nicht allein von der Natur, sondern auch von der menschlichen Gesellschaft, einer Entfremdung, die vor allem vom Künstler ausgetragen werden muß. Diese Entwicklung ist in der Zeit nach Schelling noch verstärkt worden, denn der Künstler wurde sich seiner Entfremdung immer mehr bewußt und droht sich dementsprechend ganz ins "Subjektive" (oder was den Nicht-Eingeweihten als subjektiv vorkommen muß) zu verlieren. Schelling sah den Anfang dieser Entwicklung vor allem in der Lyrik: "Wie die höchste Blüthe der lyrischen Kunst der Griechen in das Entstehen der Republik, der höchsten Blüthe des öffentlichen Lebens fällt, so der erste Beginn der modernen Lyrik im 14. Jahrhundert in die Zeit der öffentlichen Unruhen und der allgemein geschehenden Auflösung des republikanischen Verbands und der Staaten in Italien. Indem das öffentliche Leben mehr oder weniger verschwand, mußte es sich nach innen richten" (V, 643f.). Die Forderung nach einer neuen Mythologie ist im Grunde eine Forderung nach einer neuen politischen Gemeinschaft, in der die Kunst wieder im Zentrum des öffentlichen Lebens steht.[1] Bis dies gelingt, wird der Mensch notwendig durch die Gewalt des Staates regiert.

Schelling sah im Nihilismus des Römertums - im "Verstummen" des Gottes in der Kunst - einen großen Bruch zwischen den Epochen der Antike und des Christentums. Heute erleben wir die Entwicklung noch viel größerer Weltmächte, die einem viel weiter ausgreifenden Nihilismus begleiten. Wir sind nicht nur von der Natur sondern auch vom "Übernatürlichen" des Christentums entfernt und versuchen demgemäß alles aus

---

[1] Siehe dazu M. Frank, Der kommende Gott, a.a.O.

eigenen Kräften herzustellen. Dies steigert sich sogar in der Entfremdung des Künstlers, dessen Werke immer mehr in sich geschlossen werden, ohne Bezug auf eine "objektive" Wirklichkeit. Sie werden rein "musikalisch", nur ihren eigenen immmanent gestifteten Regeln folgend, und sind darum höchst esoterisch geworden. Dabei muß die sehr wichtige Frage dahingestellt bleiben, ob vielleicht die eigentliche Entdeckung der modernen Kunst nicht gerade die ist, daß ein Kunstwerk eine ihm eigentümliche Welt eröffnet, nur indem diese Welt keinem leitenden Prinzip, sei es der eigenen Subjektivität oder nicht, fest zugeordnet werden kann, d.h. ob die Erscheinungsweise der Kunst ihre Fülle erreicht, nur wo das Prinzip, aus dem sie ausgegangen ist, sich in der Verborgenheit zurückhält. Wenn ein Göttliches noch in der Kunst lebt, dann ist es nur Wenigen sichtbar. Die Epoche einer "Einheit von Natur und Geschichte", die mit der Aufstellung eines neuen allgemeinen "Epos" beginnt (V, 457), hält sich noch zurück. Gerade dieses Ausbleiben könnte jedoch bedeutungsvoll sein. Der aus dem Tode - und aus der die Epochen der Geschichte voneinander trennenden Nacht - wiedergeborene Gott ist als das aus der Dunkelheit sich plötzlich Ereignende der reinste Geist und dies das Wesen der Natur.

In einer solchen Zeit wie der heutigen, in der der Zugang zum Anfänglichen versperrt zu sein scheint, ist der Bezug zum Alten entscheidend. Nach Schelling steht die Antike nicht nur der Natur sondern dem Erhabenen überhaupt viel näher und bietet deshalb in ihren Kunstwerken eine mögliche Korrektur zum Modernen. In der antiken Kunst stellt sich das Erstaunliche unmittelbar dar, das "innere Wesen des Absoluten, worin alles als eins und eins als alles liegt", d.h. "das ursprüngliche Chaos selbst" (V, 465). Dieses Chaos wird jedoch - und dies ist das Erstaunliche - in einer endlichen Gestalt dargestellt. In der strengen Begrenzung des Chaos läßt die antike Kunst "bei allen Leidenschaften eine ruhige und gesetzte Seele" zur Erscheinung kommen (V, 557). Schellings Beispiele sind die Skulpturen des Laokoons und der Niobe. In dieser z.B. erscheint die Grenze der endlichen Existenz - der Tod - als eine tiefe Ruhe, die das Chaos von

Schmerz und Elend bändigt und zur Schönheit erhebt (V, 557f., 625). Diese dynamische und lebendige Einheit von Chaos und Ruhe ist das Eigentümliche der antiken Kunst, die in der Neuzeit, im "Zeitalter der Kleinlichkeit der Gesinnungen und Verkrüppelung des Sinns" (V, 464), ein unentbehrliches Mittel zur Bewahrung des Geistes wird. Auf Schellings Konstruktion der besondern Kunstformen aus der Entgegensetzung von Realem und Idealem, in der er Kunsttheorien von Schiller und den Brüdern Schlegel in der Form seiner Identitätsphilosophie aufnahm, können wir uns hier nicht einlassen. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, daß er die Entwicklung zu den modernen Kunstformen keineswegs als eine Überholung der Antike darstellt. Er glaubt viel eher, daß die symbolische Kunst der Antike - vor allem die Plastik - die höchste Kunstform sei (z.B. V, 621). Die höchste Potenz der Kunst stellt sich nicht am Ende sondern am Anfang einer geschichtlichen Epoche dar. Eben deshalb war es gerade der der Ansicht Schellings nach größte Künstlers der Moderne, Raphael, der zugleich für "die höhere Invention" und, was dieser überhaupt nicht widerspricht, "für die wahre Erkenntnis des Charakters der Alten" offen war, "die er, der einzige unter den Neueren, bis zu einem gewissen Punkt erreicht hat" (V, 560). Die Kunstphilosophie Schellings ist im Hinblick auf jene Zukunft gefaßt, in der der moderne Künstler aus seiner Subjektivität gelangen wird, und zwar unter anderem durch die Beschäftigung mit den Werken der Antike, eine Beschäftigung, die nicht auf Nachahmung sondern auf Berührung des inneren Geistes dieser Werke zielt, von welchem Geist her die Kunst sich verjüngen und neu beleben kann. Die Stärke eines Geistes, der das Antlitz der in ihrem Zentrum furchtbaren und zerstörenden Natur erträgt, ist das immerwährende Geschenk der Alten an die Neuen, es ist das, was noch heute die Kraft liefern kann, die es ermöglicht, uns an die eigentliche Quelle der Kunst, die sich hervorbringende und immer wieder vernichtende Natur zu wenden.

3. Wie dieses Verhältnis zwischen der Kunst der Gegenwart und der der Vergangenheit mit dem zwischen der Kunst über-

haupt und der Natur verwandt ist, läßt sich der Kunstrede von 1807, "Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur", entnehmen. Es ist wichtig, daß Schelling sich in dieser Rede auf die bildende Kunst beschränkte, da diese - wie die Natur - "sichtbar gegeben" wird (VII, 292) und darum nicht so rasch wie die anderen Künste als eine einseitige Hervorbringung der Seele erfaßt wird. Jede Kunstform - auch das "allgemeine Kunstwerk" der Sprache - hat freilich diese reale Seite, die sich jedoch bisweilen so weit entzieht, daß die Täuschung entstehen kann, der Sinn des Werkes hat nichts mit dem Klang und der Farbe seiner konkreten Erscheinung zu tun. Allein die bildende Kunst - und darunter vorzüglich die Plastik - zeigt die absolute Unzertrennbarkeit ihres Sinns und ihres sinnlichen Ausdrucks. Sie begegnet dem Menschen mit derselben Spannung vom Sinnlichen und Intelligiblen, die in ihm selbst liegt, weshalb sie "den ganzen Menschen" ergreift und das höchste Zeugnis jener "lebendigen Mitte" (VII, 292, 296) ablegt, die den Menschen mit der Natur verbindet. Schellings Kunstphilosophie ist sowenig wie seine Philosophie im allgemeinen einseitig idealistisch zu deuten. In ihrem "Realismus" - dies als Bezug zur lebendigen Natur gefaßt - zeigt sich ein wahrhaft antikes Moment, das in Schellings Philosophie aufgegangen ist.

Der allgemeine Hintergrund der Kunstrede ist die schlechte Situation, in der die bildenden Künste (im Unterschied zu den redenden) sich am Anfang des 19. Jahrhunderts befanden. Wie schlecht diese war, sieht man um so deutlicher, wenn man an die eine Ausnahme dieser Zeit denkt - den spanischen Maler, Goya, der seinen deutschen Zeitgenossen freilich unbekannt war.[1] Statt aber wie Hegel diesen Sachverhalt als ein Zeichen zu interpretieren, daß die bildende Kunst überholt sei und nicht mehr als Darstellungsmittel des Absoluten gelten könne, findet Schelling in ihm viel eher den Anlaß, eine Erneuerung der Kunst zu fordern und

---

[1] Vgl. Th. Hetzer, Francisco Goya und die Krise der Kunst um 1800, in: Hetzer, Vorträge und Aufsätze, 1957, S. 177-198.

ihr philosophisch Beistand zu leisten. Diese Stellungnahme hat selbst philosophische Bedeutung und zeigt Schellings Bereitschaft, das Nicht-Kontinuierliche in der Geschichte anzuerkennen, wobei das Sterben einer Gestalt die Rückkehr ihrer Lebenspotenz in den verborgenen Anfang der Natur nicht ausschließt.

Dabei genügte es nicht, den bildenden Künstlern an "Vorbild und Urquell" der Natur zu erinnern, denn die Erkrankung ihrer Kunst bezeugt gerade, daß der Zugang zur Natur versperrt war. Die Natur ist "dem einen nichts mehr als das todte Aggregat einer unbestimmbaren Menge von Gegenständen, oder der Raum, in den er sich die Dinge wie in ein Behältnis gestellt denkt; dem andern nur der Boden, von dem er seine Nahrung und Unterhalt zieht" (VII, 293). Wegen der Herrschaft dieser Auffassung, nach der die Natur als toter Gegenstand und technisches Verbrauchsobjekt gilt, ist die notwendige Propädeutik der neuen Kunst die Naturphilosophie, die die Natur in ihrem Wesen begreift als "die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt" (VII, 293). Schelling weist die Nachahmungstheorie der Kunst ab, da der Nachahmer der Natur entgegensteht, sie als bloßes Produkt betrachtet, und die wahre, sich-schaffende Natur ganz aus dem Blick verliert.[1] Dieser nachzueifern ist hingegen die höchste Bestimmung der Kunst.

---

[1] Dies soll nicht als eine Ablehnung der Mimesistheorie von Aristoteles aufgefaßt werden, denn nach dieser ist die Form, die in der Kunst nachgeahmt werden soll, das bewegende Prinzip der Natur. Nur daraus läßt sich übrigens erklären, warum Aristoteles den Tanz in seiner Mimesistheorie aufnahm. Eine Bewegung, die dem Bewegungsrhythmus der Natur entspricht, ist eben das, was Schelling in seiner Kunstrede erzielt. Deshalb läßt er eine Art Nachahmung für das Kunstschaffen gelten: "Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen" (VII, 301). Eine ausführliche Analyse der Kunstrede würde zeigen, inwiefern Schelling die aristotelische mit der platonischen Kunstlehre in Eins denkt und damit auf einen Standpunkt kommt, der hinter der herkömmlichen Alternative steht, die Kunst sei entweder Schöpfung oder Nachahmung. Vgl. Jähnig, Bd.2, a.a.O., S. 130-37.

Eben so entschieden setzt er sich gegen die Lehre der deutschen Klassik ab, nach der die Kunst sich an die Werke der Tradition binden soll, da in diesen eine höhere, "ideale" Schönheit sich zeigt, die die Wirklichkeit übertreffe. Er betont seine hohe Einschätzung Winckelmanns, der diese Schönheit an den Werken des Altertums erkannte, aber beklagt die Leerheit jener Kunst, die durch Nachmachung alter Werke, welche die Entdeckung ihrer "übersinnlichen" Begriffe erstrebt, den Bezug zum Realen verliert. Es geht eben darum, die "lebendige Mitte" zu finden, von der aus Leib und Seele, Natur und Geist, zur lebendigen Durchdringung kommen können. Die Kunst, die aus dieser Mitte entsteht, wird die Höhe des Altertums erreichen, ohne dessen Formen einfach zu wiederholen. Wenn es eine Schönheit gibt, die auf irgend eine Weise die Natur übertrifft, wird sie nur erreicht, wenn der Künstler sich auf den "dem chemischen ähnlichen Prozeß" (VII, 294) einläßt, wodurch in seinem Schaffen die bildenden Kräfte der Natur ins Spiel treten. Die wahre Schönheit erweist sich als solche nur, wenn sie ihren Ursprung im chaotischen Grund der Natur noch bewahrt und diesen in einen beweglichen Bezug zur Vollkommenheit ihrer Gestalt und Idee bringt. In diesem Gedanken Schellings findet man die Vorwegnahme von Nietzsches Unterscheidung des Apollinischen und des Dionysischen, zwei Prinzipien, die in jedem wahren Kunstwerk dynamisch aufeinander bezogen werden müssen.[1]

---

[1] So schreibt Schelling in der "Philosophie der Offenbarung": "Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimnis der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen. Einen unendlichen Inhalt - also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint -, einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendesten, d.h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst" (XIV, 25). Die Einführung des Gegensatzes von einer apollinischen und dionysischen Begeisterung an dieser Stelle ist von großer Wichtigkeit, auch wenn Schellings nähere Bestimmung mit Nietzsches nicht ganz übereinstimmt. Am wichtigsten ist die Wiederentdeckung des ursprünglichen griechischen Sinns

Um zu zeigen, wie die Natur in der Kunst wirken kann, stellt Schelling die Hauptgedanken seiner Naturphilosophie dar, wonach die Natur nicht das leere Auseinandersein der Materie ist, sondern ein Spiel dynamischer Kräfte, die sich zu einer "werkthätigen Wissenschaft" zusammenbilden (VII, 299). In der Natur ruht also ein Geist, der im Menschen voll hervortreten kann. Es ist diese "werkthätige" aber noch bewußtlose Wissenschaft, die das Band zwischen Leib und Seele ausmacht und die sich im Künstler zur Einheit mit dem bewußten Schaffen erheben kann. Der Anteil dieser Naturkräfte verleiht dem Kunstwerk eine Selbstständigkeit dem Künstler gegenüber (es ist nicht ganz sein Produkt), wodurch es "einem Naturwerk ähnlich erscheint" (VII, 301). Der Künstler soll nicht schon vorhandene Formen einfach zusammensetzen, sondern sich von ihnen entfernen, um vom Naturgeist ergriffen zu werden, der, solche Formen in einander verschmelzend, das ganz Neue und Einmalige - und jedoch der Natur noch Entsprechende - aus ihnen schöpft. Statt einen deutlichen Umriß eines Naturgegenstandes zu entwerfen und ihn dann auszufüllen, muß der Künstler dem Weg der Natur selbst folgen und vom Keim her so arbeiten, daß er erst am Ende die sichtbare Natur trifft.[1] Gerade die Notwendigkeit, Kunst zu schaffen, zeugt von der Richtigkeit dieser Arbeitsweise, die doch so viel schwieriger als die skizzierende ist. Um ein Naturding wirklich zu erkennen, reicht es nämlich nicht aus, auf das schon Vorhandene - so vollendet es sein mag - einfach zu weisen oder es bloß

---

der Unterscheidung von Form und Materie, wobei das Materielle in einem so lebendigen Wechselbezug auf die Form erblickt wird, daß ihm auch die Bezeichnung der Göttlichkeit zukommen muß. Zum Verhältnis von Schelling und Nietzsche siehe Jähnig, a.a.O., Bd. 2, S. 156-58 und 342f.

[1] Wie schwer dies ist, zeigt z.B. die Erörterung des Problems der "Realisation" bei Cezanne in Kurt Badt, Die Kunst Cezannes, München 1956, S. 148-73. Man kann Schellings Kunstrede nicht lesen, ohne an den neuen Anfang der bildenden Kunst in der französischen Malerei des 19. Jahrhunderts zu denken.

äußerlich darzustellen. Die Notwendigkeit der Kunst besteht darin, daß das zu erkennende Ding (und die Dinge zu erkennen, ist Aufgabe und Bedürfnis zugleich des Menschen) von Grund aus geschaffen werden muß, genau so wie die Natur selbst bei der Darstellung ihrer höchsten Blüten nur augenblicklich verweilen kann und sich immer wieder in ihre Wurzel zurückziehen muß, um, im Dunkeln aufkeimend, den langen Weg nach oben langsam zurückzulegen. Die Kunst ist keine Idealisierung oder Verschönung einer vorhandenen Natur. Wenn sie glückt, dann ist die Kunst selber Natur - und wie diese geht sie nur durch den Entzug ins Verborgene auf. Die Natur kann allein in dem Sinne übertroffen werden, daß die Kunst den Augenblick ihrer höchsten Entfaltung, ihres schönsten Blühens, darstellen und zum Stehen bringen kann. Weil sie sich auf diesen Augenblick hin sammelt, vermag es die Kunst, das Naturwesen "in der "Ewigkeit seines Lebens erscheinen" zu lassen (VII, 303). Im Kunstwerk erhebt sich die Natur aus ihrem Produktionsvorgang und tritt in ihr Wesen hinein.

Das Wesen eines Dings kommt nur durch die Begrenztheit der Form zur Erscheinung, eine Begrenztheit, die nicht negativ, sondern positiv zu fassen ist, als die "einwohnende Kraft, mit der es sich als ein eignes Ganze dem Ganzen gegenüber behauptet" (VII, 303). Die Natur entfaltet ihr Wesen dadurch, daß sie zuerst den ganz harten Weg der Individuation geht. Die Kunst konzentriert sich zwar auf die höchste Blüte der Natur, aber um sie in ihrer vollen Lebendigkeit zu fassen, muß sie versuchen, den ganzen Weg vom Stein zur menschlichen Gestalt insofern zu wiederholen, als sie sich zuerst auf das Eigentümliche - auf die "Härte" - individueller und einmaliger Formen einläßt, um erst von daher die Einfalt der schönen Gestalt zu suchen. Die Kunst muß wie die Natur so tief wie möglich anfangen. Schelling erläutert dies am Beispiel der griechischen Kunst, die sich zwar im Hellenismus zum "Charakterlosen" erhob, aber nicht ohne erst Jahrhunderte lang im tiefen Grunde einer lebhaften Begeisterung, dem vollen "Ernst der Natur" entsprechend, zu verweilen. "Nur

mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erschütterung der Phantasie durch den Eindruck allbelebender, allwalternder Naturkräfte konnten der Kunst die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der sie von dem starren verschlossenen Ernst der Bildungen früher Zeiten bis zu den Werken überfließender sinnlicher Anmuth stets der Wahrheit getreu blieb, und die höchste Realität geistig erzeugte, welche Sterblichen zu schauen vergönnt ist" (VII, 306). Der Vorgang, den der einzelne Künstler in seinem Kunstschaffen erfährt, spiegelt also die größere Bewegung der Geschichte selbst, die ihren Anfang in einer mächtigen, allbelebenden Naturschau hat. Die Kunst bewahrt ihre Lebendigkeit, nur solange sie den Bezug zu ihrem Anfang - und d.h. auch zu der Sinnlichkeit ihrer Darstellung - erhält.

Schelling unterscheidet sich deutlich von Winckelmann, dessen Begriff der "Plastizität" vor allem "die edle Einfalt und stille Größe" des Hellenismus bedeutet. Dagegen hebt Schelling das archaische Moment der griechischen Kunst hervor. Für ihn bedeutet die Antike nicht allein die olympische Götterwelt der Epen, sondern auch die Unterwelt von Hades und den dionysischen Geist der Tragödien. Die höchste Gattung der Kunst im allgemeinen ist die Tragödie (V, 693-708). Die größten Werke der bildenden Künste sind folglich die, die den tragischen Streit vom individuellen und überindividuellen (dionysischen) Geist in sich schließen und erschließen. Diesen lebhaften Streit findet man weniger in den späten Werken des Hellenismus als früher, wie bei dem nach Schelling größten Künstler der Antike, Phidias, dessen Werke noch von dem "stummen Ernst und der erhabenen Größe" monumentaler Werke des alten Ägyptens und Indiens zeugen, aber nun mit der Frische des jugendlichen Griechenlands gemildert: Hier werden Götter dargestellt, die in menschlicher Gestalt die breiteste Spannung zwischen Zorn und Liebe, die spielende, in sich ruhende Macht des Allerhöchsten zeigen. Dabei bedeutet ihre sinnliche Erscheinung keine Herabwürdigung eines höheren oder übersinnlichen Wesens. Sie ist viel eher ein Beweis der

göttlichen Stärke - der ungeheuren Kraft, sich zu vollziehen und zu manifestieren. Der Epiphaniecharakter der Kunst gründet in dem, was sie mit der Natur gemeinsam hat: ihre Sichtbarkeit, ihre Kraft da zu sein, und sich zu zeigen.

Die Geschichtlichkeit der Kunst entspricht der Geschichtlichkeit der Natur, ein Verhältnis, das Schelling sowohl innerhalb der einzelnen Epochen der Kunst-Geschichte wie auch anhand des allgemeinen Gegensatzes von Antike und Moderne zeigt. Was das Letztere betrifft, hebt er den Unterschied zwischen der Plastik, die genötigt ist, "die Schönheit des Weltalls fast in einem Punkt zu zeigen" (VII, 308), und der Malerei hervor, in der, wenn sie selber nicht plastisch wirkt, das Einzelne nicht mehr "eine Welt für sich" macht, sondern dem ganzen inneren Raum des Bildes - und dieses wiederum dem äußerlichen Raum, in dem das Bild steht - untergeordnet wird. Der Streit der Natur zwischen Schwere und Licht wird in der Kunst-Geschichte in verschiedenen Massen ausgetragen, wobei das Entscheidende ist, daß ein Prinzip das ihm Entgegengesetzte nie negiert, sondern zur lebendigen Spannung hervorruft. "Ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen; wäre nicht Härte, so könnte die Milde nicht sein, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dieß nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen" (VII, 310). Die aus dem Streit fühlbar gewordene Einheit bezeichnet Schelling als die "Seele", die eigentliche Quelle alles Schaffens. Im Menschen ist die Seele "nicht das Prinzip der Individualität, sondern das, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntnis des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird . . . Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbesondere; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft, sie ist nicht gut, sondern sie ist das Gute, sie ist nicht schön, sondern sie ist die Schönheit selber" (VII, 312). Hier ist deutlich das Prinzip der Liebe zu erkennen,

die für alle Dinge offen steht, indem sie an keinem Einzelnen festgebunden ist. Von ihr können wir zugespitzt sagen, sie ist überhaupt nicht seiend, sondern sie ist das Sein selbst. Die höchste Aufgabe der Kunst ist es, gerade dieses Prinzip sichtbar darzustellen.

Dies gelingt am ehesten, wenn die Liebe ein Prinzip hat, gegen das sie zur Erscheinung gelangen kann, wie in der Tragödie, wo der in seiner Selbstheit befangene Mensch seine ganzen Kräfte für seine Erhaltung aufbietet, aber eben darum zugrunde geht. In seinem letzten Scheiden wird die tiefe Ruhe erschlossen, gerade das, was in den gewaltigen Kampf nicht eingegangen ist. "Jede äußere Gewalt kann auch nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflösen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe selbst aufgebend, zeigt sich vielmehr diese allein im Schmerz als die das sinnliche Daseyn überdauernde Empfindung, und erhebt sich so über den Trümmern des äußeren Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie" (VII, 314). In einem großen Werk wie der Niobe zeigt sich das ewig Bleibende in sinnlicher Gestalt, in diesem Fall als die Liebe, die aus dem Antlitz einer Mutter strahlt, die sich mit höchster Leidenschaft an ihre hingestreckten und ihre noch fliehende Kinder wendet. Was die höchste Empörung besänftigen kann, ist allein die Erinnerung an das ursprüngliche Wesen, in dem alle Dinge eins und aus dem sie in ihre Verschiedenheit und Jeweiligkeit hinausgetreten sind.

Es ist in der Plastik - und in der plastisch gesinnten Antike - so, daß dieses innere Wesen der Einheit von Seele und Natur unmittelbar zur Erscheinung kommt, denn in ihr ist das Körperliche nicht dem Geist unterworfen; dieser ist vielmehr allein in der Gestaltung jenes. Das Individuelle wird streng in seinen Grenzen gefaßt und läßt dadurch das Überindividuelle durchstrahlen. Als in der Renaissance die große Epoche der modernen Malerei anfing, geschah dies, indem Michelangelo sich dem "Schrecklichen" zuwandte, um die an-

fängliche Kraft der Plastik in seinen Bildern aufzunehmen (VII, 319). Diese mußte dann zur Schönheit der ruhenden Form gebracht werden, wie im allgemeinen die Kunst der Renaissance eine Versöhnung der Gegensätze erstrebte, eine so schwierige Aufgabe, daß gerade bei den größten Meistern viele Werke unvollendet blieben. Die Bruchstücke bezeugen unter anderem die Tiefe der Erfahrung des Schrecklichen, die Echtheit des Anfänglichen. Bei Leonardo da Vinci und Raphael wurde nach Schelling diese Anfänglichkeit weiter zur Verklärung gebracht; ihre Größe bestand aber darin, daß sie den Bezug zum Plastischen nicht verloren. Um erneuert zu werden, muß die Kunst immer wieder auf das Individuelle und, weil dies das Prinzip der Differenz überhaupt ist, auf die Begegnung mit der ungeheuren Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gebracht werden. Dies leistet aber "keine Lehre oder Anweisung" und ist letztlich "das reine Geschenk der Natur" (VII, 324), womit Schelling sich, wie so oft, an Kants "Kritik der Urteilskraft" anschließt. Alles, was die Unfaßbarkeit der "ästhetischen Idee" am Kunstwerk ausmacht, entsteht aus einer "Gunst der Natur". Diese ist vor allem das Geschenk der notwendigen Kraft, das ungeheure Antlitz der Natur anzuschauen und auszuhalten.

Schelling räumte die unzeitgemäße Natur seiner Kunstlehre ein: "Die Forderung, daß die Kunst wie alles andere Lebendige von den ersten Anfängen ausgehen und, um lebendig sich zu verjüngen, immer neu auf diese zurückgehen müsse, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem so vielfältig gesagt worden, wie es die gebildeste Schönheit schon fertig von vorhandenen Kunstwerken abnehmen und so wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne" (VII, 324). Wie gerade die Blütezeit der Renaissance zeigte, ist es nur möglich die Höhe der Alten zu erreichen, wenn man sich von ihnen loslöst, um aufs Ursprüngliche der Natur selbst zurück zu gehen. Diese Rückkehr in den Ursprung, die, weil alles andere als eine Wiederholung bereits vorhandener Gestalten, nichts mit einer Sehnsucht nach Vergangenem zu tun hat, ist nach Schelling besonders in einer solchen Zeit möglich, in

der die Möglichkeiten der Überlieferung erschöpft zu sein scheinen (VII, 326). Die Vergessenheit des Ursprungs ergibt von selber die Entfernung, die zur Wiedergewinnung der lebendigen Natur notwendig ist. Die Rückkehr ist jedoch nicht aus der "Kraft des Einzelnen" zu leisten und bedarf vielmehr "eines allgemeinen Enthusiasmus" wie in der athenischen Polis und später im Medicäischen Zeitalter, eines Enthusiasmus, der schließlich nur aus der gleichen Quelle wie der der Kunst entspringen kann, aus der Natur. Weil die geschichtliche, die ganze Gesellschaft prägende, Begeisterung die notwendige Voraussetzung der Kunst ist, hat Schelling sich immer stärker der Mythologie zugewandt - was aber nicht heißen muß, daß er die Beschäftigung mit der Kunst aufgegeben hat.[1] Kunst und Mythologie sind durch eine wechselseitige Abhängigkeit miteinander verbunden und beide haben tiefe Wurzeln in der Natur. Beide erschließen letzten Endes die Menschenähnlichkeit der Natur.

Es ist die sich verschließende und entziehende Bewegung der Natur, das Prinzip der Scheidung und der Individuation überhaupt, die eine geschichtliche Epoche von einer anderen trennt. Der Aufgang jeder Epoche liegt da, wo die Natur ihre Anfänglichkeit der Kunst und der Mythologie schenkt. Weil diese Anfänglichkeit gerade nicht das Fortwachsen eines feststehenden Prinzips ist, wird verschiedenen Zeitaltern "eine verschiedene Begeisterung", ja, eine verschiedene Kunst, eine verschiedene Geschichte, zu Teil, denn, wie Schelling schreibt,

---

[1] Schelling hat allerdings in seiner Altersphilosophie die Kunst der Kontemplation und der negativen Philosophie zugeordnet. Dies besagt eine Art Vergangenheitsthese der Kunst (Dazu siehe Jochen Hennigfeld, Mythos und Poesie: Interpretationen zu Schellings "Philosophie der Kunst" und "Philosophie der Mythologie", Meisenheim am Glan 1973). Während nach Hegel die Vergangenheit der Kunst darin besteht, daß sie in der Reflexion ganz aufgehoben und dieser untergeordnet werden kann, besteht ihre Vergangenheit nach Schelling eben in ihrer Verwandtschaft mit der Reflexionsphilosophie: Wie diese greift sie nicht tief genug in die Geschichte ein. Dies ändert nichts daran, daß die Form der Geschichtlichkeit - ihre Offenheit und Unbestimmbarkeit - Schelling erst durch die Auseinandersetzung mit der Kunst klar geworden ist.

"nie wiederholt sich die Natur" (VII, 327f. Hvh. v. Vf.). Um zu sehen wie diese Geschichtsstruktur dem Weltganzen unterliegt und es zu einem unfaßbaren Leben bildet, wenden wir uns nun Schellings "Weltaltern" zu, deren innere Tragik darin liegt, daß gerade diese Geschichtlichkeit es unmöglich macht, das Weltganze vorzustellen und denkerisch zu bewältigen. Was man immer wieder den "Weltaltern" vorwirft, das Werk sei Fragment geblieben und müsse eher als Dichtung denn als Philosophie bewertet werden, zeigt seine besondere Wichtigkeit: Wo eine Tradition sich zu Ende denkt, öffnet sich der Raum, in dem das Anfängliche hervorbrechen kann. Gerade dies gezeigt zu haben, ist die große Leistung der Kunst-Rede von 1807.

2. Kapitel

DAS VERHÄLTNIS VON NATUR UND GESCHICHTE IN DER WELTALTER-PHILOSOPHIE

Schellings jahrelanges Ringen um sein philosophisches Hauptwerk, die "Weltalter", von dem er mehrere ganz verschiedene Entwürfe, Fassungen und Überarbeitungen schrieb, kam letztlich zum Scheitern. Aus den Überresten des Werkes, dessen einziger vollständige Entwurf den Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) zu entnehmen ist, setzte er seine Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung zusammen, die ihn bis zu seinem Tode (1854) beschäftigten.[1] Die Frage, warum das Hauptwerk des letzten großen Metaphysikers scheiterte, ist mehr als eine bloß historische Frage; sie trifft das Wesen der Metaphysik selbst. Eine Antwort darauf forderte sowohl eine lange Beschäftigung mit der ganzen Geschichte der Metaphysik wie einen mühevollen Vergleich der drei noch erhaltenen Entwürfe (aus den ursprünglichen 12 oder mehr)[2] und der von Schellings Sohn ver-

---

[1] Daß die Spätphase der schellingschen Philosophie mit den "Weltaltern" anfängt, zeigen z.B. ein Vergleich der Potenzenlehre im dritten "Weltalter"-Entwurf (1814-15) mit der aus der Einleitung zur "Philosophie der Mythologie" und die Berücksichtigung des schon 1815 veröffentlichten Anhangs zu den "Weltaltern", "Ueber die Gottheiten von Samothrake", in dem das erste Beispiel einer positiv-philosophischen Darstellung von Schelling gegeben wird. In den "Weltaltern" findet man die eigentliche schöpferische Leistung der ganzen Spätphilosophie. Es handelt sich eben nicht - wie nach der Meinung von W. Schulz - um ein bloßes "Übergangswerk" (Vgl. Schulz, a.a.O., S. 114). In einem anderen Sinne erkennt man eine Weltalterphilosophie, die von 1809 bis zur Erlangen-Zeit reicht, denn in der Zeit nach 1821 hat Schelling den neuzeitlich-subjektivistischen Ansatz wieder aufgenommen, indem er viel stärker wie früher die freie Entscheidung des Schöpfers zur Schöpfung betonte. Aber auch diese Wende beschreibt die Struktur der Weltalterphilosophie, denn Schelling konnte den Gedanken nicht immer aufrecht erhalten, daß mit der Ewigkeit des notwendigen Seienden die Zeit immer schon unmittelbar gesetzt ist.

[2] Die drei erhaltenen Entwürfe stammen von den Jahren 1811, 1813 und 1814 od. 1815. Der letzte Entwurf steht im Band VIII der von Schellings Sohn veröffentlichten sämmtlichen Werke. Die erste zwei wurden 1946 von Manfred Schröter veröffentlicht und stammen aus dem im zweiten Weltkrieg bei einem Bombenangriff zerstörten Münchner Nachlaß.

öffentlichten Vorlesungen aus der Spätzeit. Das vorliegende Kapitel versteht sich nur als ein Versuch, diesen Sachverhalt zu klären.

Zu vermuten ist zunächst, daß das Ziel der Weltalterphilosophie, das Ganze des Seienden durch eine Darstellung der großen Zeiten des göttlichen Lebens, d.h. der Epochen der vorweltlichen, der weltlichen und der nachweltlichen Zeiten, zu fassen, der eigentlichen Einsicht dieser Philosophie in die Zeitlichkeit des Seins widerspricht. Schon das Phänomen der menschlichen Freiheit zeigt die Notwendigkeit, das dem Ganzen unterliegende Urwesen als das schlechthin Bestimmungslose des Ungrunds gelten zu lassen, ein Gedanke, den Schelling in den "Weltaltern" keineswegs aufgibt, sondern zum Ausgangspunkt seines Systems machen will (obgleich ausdrücklich nicht im Sinne eines "ersten Prinzips", aus dem das Nachfolgende abgeleitet werden kann). Wie aber, wenn dieses lautere Urwesen tatsächlich keine innere Bestimmung enthält, wenn er sich von der Urscheidung des notwendigen Seins frei hält? Den zum System notwendigen festen Rahmen des Ganzen gibt es nicht. Das Ganze ist ohne Rahmen und geht ins Endlose über. Als Ganzes kann nun allein die jeweilig endliche Erscheinung gelten, die ihre Ganzheitsstruktur gerade aus ihrer Endlichkeit, d.h. ihrer Zeitlichkeit und Brüchigkeit empfängt. Die den "Weltaltern" zugrundeliegende Bewegung der ursprünglichen Einheit durch die Differenz zur wiederhergestellten Einheit muß dann, wenn überhaupt, am Auf- und Untergehen jedes Augenblicks aufzeigbar sein. Daß dies die grundlegende Einsicht der "Weltalter" ist, werde ich im Schlußabschnitt dieses Kapitels zu zeigen versuchen. Als Vorbereitung dessen geht eine Erörterung der kurzen Einleitung zu den "Weltaltern" voran, denn in dieser wird die Geschichtsstruktur bereits dargelegt, und zwar anhand einer Beschreibung der Geschichtlichkeit der Wissenschaft selbst.

(1) Das "Verstummen" der Wissenschaft

1. Bereits in den ersten Wörtern der Einleitung (die in den drei uns vorliegenden Drücken fast gleich lautet) wird die Geschichtsstruktur der Wissenschaft offengelegt. "Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet" (VIII, 199). Die Art und Weise, wie man etwas erkennt, hängt von der Zeitbestimmung dessen, was man erkennt, ab. Dieses Verhältnis bestimmt weiterhin die Form der Wissenschaft: "Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt." Wie wir anhand des Problems der Vergangenheit sehen werden (und über sie hinaus ist keine der "Weltalter"-Fassungen gekommen), ist innerhalb jedem der drei Zeitteilungen eine ähnliche Zeitstruktur aufzuweisen. Selbst "das Gewußte ist hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, sondern ein aus dem Innern durch einen ganz eigenthümlichen Proceß immer erst entstehendes" (VIII, 201). Zum Erzählen des Gewußten gelangen ganze Zeitalter nicht. Die Vergangenheitsbestimmung bedeutet eben den Entzug dessen, was wir wissen wollen. Deshalb ist gerade hier, wo die Wissenschaft vermutlich fest verankert wäre, eine eigentümliche Offenheit. "Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach dem Wiederbewußtwerden, also mehr noch ein Trachten nach ihr, als sie selbst; aus welchem Grund ihr unstreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name der Philosophie beigelegt worden ist." Das Problem ist nicht, wie die Wissenschaft ihre Geschichtlichkeit überwinden kann, um zum Absoluten zu gelangen, sondern gerade das Umgekehrte, wie "die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußeren Form nach seyn könnte" (VIII, 205). Schelling versteht die Wissenschaft von ihrem griechischen Ursprung her als die ἱστορία (WA II, 3) und stellt die Frage, wie der Philosoph "dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte

zurückzukehren vermöchte" (VIII, 205). Diese Frage ist so dringlich, weil die Philosophie nach Schelling den Bezug zum Geschichtlichen längst verloren hatte und eben darum "eine bloße Folge und Entwickelung eigener Begriffe und Gedanken" (VIII, 199) wurde.

Man möchte vielleicht mit Hegel die Entwicklung billigen, wobei die Philosophie, als das Suchen und Trachten nach Weisheit, durch die dialektische Wissenschaft, als das absolute Erkennen und die Besitznahme der Weisheit ersetzt werde. Dagegen erwidert Schelling, daß die Dialektik "keineswegs wirkliche Wissenschaft" sei (VIII, 202), da sie - trotz ihrer unbestreitbaren Beweglichkeit - nicht im wahrhaften Sinne geschichtlich denke. Sie folgt zwar der Entwicklung eines Begriffs, ist aber hilflos vor jenem Abgrund der Zeit, in dem eine gegebene Form stirbt und sich einer ganz neuen und aus ihr nicht abzuleitenden Form weicht. Die lebendige Tat der menschlichen oder der göttlichen Freiheit kann von keiner Dialektik gefaßt oder erklärt werden. Die wahre Wissenschaft ist nicht die Entwicklung eines Begriffs; sie ist die Entwicklung "eines lebendigen, wirklichen Wesens," "die in ihr sich darstellt" (VIII, 199). Der philosophischen Wissenschaft ist das immer Unterwegssein wesentlich; es wiederspiegelt das Leben des höchsten Wesens, das nicht nur der höchste Gegenstand der Wissenschaft, sondern auch ihr wahres, denkendes Subjekt ist. Das Denken der Philosophie ist das Gespräch mit diesem lebendigen Wesen, das Schelling das "Urlebendige" nennt, "das älteste der Wesen" (ebd.). Im Zeitalter des Mythischen sprach von sich aus dieses Wesen noch dem Menschen in einfachen Erzählungen zu, während im gegenwärtigen Zeitalter "die geahndete goldne Zeit" sich zurückhält, "wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird" (VIII, 200). Diese Bewegung des Ankommens und des Weggehens bezeugt die wahre Lebendigkeit des Urwesens.

Der Charakter der Wissenschaft wird folglich durch den Abfall des Menschen von dem göttlichen Bereich bestimmt. Daß sie den Weg der Dialektik gehen muß, zeigt die Not der Wissen-

schaft, die Entfernung des Menschen von dem Ort seiner Hingehörigkeit. Das Vergangene ruht zwar noch in dunkler Erinnerung, aber kann noch nicht seinem Wesen gemäß erzählt werden, d.h. die Wissenschaft selbst ist von diesem "Noch-Nicht" im Innersten geprägt: Die wahre Wissenschaft gibt es noch nicht, kann es noch nicht geben. Auch das Zukünftige wird vom Fall her gedacht, und zwar als die gewünschte Heimkehr zum verlorenen Wesen. Die Erinnerung an Vergangenes erweckt die Hoffnung auf eine Heimkehr. Aus dieser Hoffnung heraus, kann das noch Zukommende geahnt werden. Ob diese Bewegung einen einfachen Kreislauf beschreiben soll oder nicht, ist eine Frage, die nur aus der Forschung des vergangenen Wesens beantwortet werden kann. Dabei ist entscheidend, ob es schon in diesem Urwesen eine sich verbergende Kraft gibt, die es in Bewegung hält. Wenn dies der Fall ist, wird die Rede um eine Überwindung des Falls als eine Überwindung der Zeit grundsätzlich verfehlt; statt dessen wird der Schritt ins Künftige als ein Wachsen in ein Wesen hinein gesehen, das bei sich weilt, gerade indem es sich der Bewegung der Zeit gemäß stets verläßt. Die Zeit wird nie überwunden; sie ist das notwendig Zu-Vollziehende. Dementsprechend ist der Fall überhaupt nicht als Anfang der Bewegung und Zeitlichkeit als solches zu verstehen, sondern als Anfang einer taumelnden Bewegung, die dem Widerstand gegen die Urbewegung, dem verheerenden Versuch sie zu beherrschen, entspringt. Die Trennung vom Absoluten entsteht aus dem Versuch heraus, es festzuhalten und in Besitz zu nehmen.

2. Das Andenken des Menschen bezieht sich auf das innere Wesen, das, wenn es entdeckt wird, selbst zum Denken kommen kann. Was ist aber nun dieses Wesen, dieses "Urlebendige", das zugleich Subjekt und Objekt der höchsten Wissenschaft sein soll? Von ihm schreibt Schelling, es gibt "nichts vor oder außer ihm" (VIII, 199): Es ist das vollständig Freie, das Absolute. Das Einzige, was "nichts vor oder außer ihm" hat, ist das Sein selbst, da alles, das ist, dem Sein notwendig

zugehört. Insofern der Mensch das allumfassende Sein zu denken vermag, muß ihm ein Prinzip zugestanden werden, "das außer und über der Welt ist" (VIII, 200), der Abgrund seiner eigenen Freiheit. Durch dieses Prinzip hat der Mensch "eine Mitwissenschaft der Schöpfung"; er war dabei als die Welt geschaffen wurde, auch wenn er dieses Dabeisein fast gänzlich vergessen hat. In der menschlichen Seele - und nicht etwa im menschlichen Verstand und Geist, was an das Besondere (das Gewordene) seiner Persönlichkeit gebunden ist - "liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht so wohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft" (VIII, 200). Sie ist das, von dem Schelling an einer anderen Stelle sagt, daß sie "im Menschen die wahre Menschheit, in Gott die Gottheit" ist (WA I, 28). Weil der Mensch von diesem inneren Wesen entfremdet ist, wird das Ganze seiner Wissenschaft notwendig den Grundcharakter einer Anamnese oder "Wiedererinnerung" haben(WA I, 29), zu der er nur gelangen kann, wenn er sich von seiner Bindung an das Äußere befreit.

Daraus stellen sich zwei Fragen: Warum hat der Mensch den Bezug zu seinem eigenen Wesen verloren? Und wie ist es möglich, daß er in seinem gegenwärtigen, verfallenen Zustand überhaupt zur Wissenschaft gelangen und sich insofern befreien kann? Der Fall ist nach Schelling zwar letzlich ein unergründliches Ereignis, aber hat jedoch einen ganz bestimmten Sinn, der mit der Natur der Wissenschaft sehr eng zusammenhängt. Das ursprüngliche Wesen ist, wie oben gesagt, mit der Wissenschaft identisch, aber "in ihm liegt alles ohne Unterscheidung, zumal, als Eins" (VIII, 201). Es ist eine nicht wissende Wissenschaft, die einer Scheidung bedarf, um wissend zu werden. Der Fall ist zwar an sich kein notwendiges Geschehen, aber in Bezug auf die Wissenschaft ist er wohl notwendig, denn er ist die Bedingung der Offenbarung und des Zu-Sich-Kommens des Absoluten. Indem jedoch diese Offenbarung vollzogen wird, verbirgt sich - und dies ist der Sinn der Rede von einem Fall - das ursprüngliche Wesen selbst. Ein geheimnisvoller Sachverhalt, der dem "Unterwegssein" der Wissenschaft zu Grunde liegt! Im ursprünglichen Wesen, also

im Sein selbst, ruht "die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Ur-Bild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild. Vielleicht würde es nie wieder erwachen, wenn nicht in jenem dunkeln selber die Ahndung und die Sehnsucht der Erkenntnis läge." Diese "Sehnsucht" soll als das ganz natürliche Streben des gefallenen Menschen nach dem Ort seiner Hingehörigkeit verstanden werden, gerade wie der hoch geworfene Stein von dem Punkt seiner größten Entfernung her sich naturgemäß der Erde zuwendet. "Aber unaufhörlich von diesem angerufen um seine Veredelung, bemerkt das Höhere, daß das Niedere ihm nicht beigegeben ist, um von demselben gefesselt zu bleiben, sondern damit es selbst ein anderes habe, in welchem es sich beschauen, darstellen und sich verständlich machen könne . . . in dem andern . . . kann es, was in ihm Eins ist, unterscheidbar machen, aussprechen, auseinanderlegen" (VIII, 200f.).

Der Mensch gehört mit seinem ganzen Wesen der Bewegung und Entfaltung der Wissenschaft an. Weil diese wiederum der Bewegung des Seins oder des Urwesens selbst zugehört, wird mindestens die Möglichkeit gegeben, "jener künftigen objektiven Darstellung der Wissenschaft einige Vorbereitung" zu geben, mit der Hoffnung, daß derjenige noch irgendwann kommen wird, "der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird" (VIII, 206). In diesem Sinne - und mit dem armseligen Mittel der Dialektik als Hilfe - unternahm Schelling die letzte Aufgabe der Metaphysik, "das Ganze vom Ersten bis zum Letzten der Dinge zu durchdenken" (VIII, 207). Der Blick auf dieses Ganze wird durch den Abgrund der Freiheit des menschlichen Wesens eröffnet, einer Freiheit, die letztlich im abgründigen Wesen des Seins selbst (daß es "nichts vor oder außer ihm" hat) gegründet ist. Der philosophische Gedanke eines unbedingten Urwesens ist alles andere als eine anthropomorphische Übertragung der Struktur der menschlichen Existenz auf das Sein,

denn die Freiheit des Menschen wird erst durch die Erschließung der Struktur jenes Urwesens denkbar.[1] Der Mensch ist ein Abbild des Absoluten, nicht umgekehrt. Weil er aber ein wahres Bild ist, stimmt es, "daß, wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte" (VIII, 207). Dies zu leisten, ist aber das Schwerste überhaupt, und bedarf nach Schelling "Seelenstärke", denn "der große Teil der Menschen wendet sich von den Verborgenheiten seines eignen Innern ebenso ab wie von den Tiefen des großen Lebens und scheut den Blick in die Abgründe jener Vergangenheit, die in ihm nur zu sehr noch als Gegenwart sich verhält" (VIII, 208). Daß man diesen Blick scheut, wird aber natürlich gerade denjenigen nicht einleuchten, die im Wegblicken sehr geübt sind: Vielen sind sich der eigenen Angst nicht bewußt. Um sich ihrer bewußt zu werden, muß man die hier beschriebene Scheidung erst vollziehen. Wir stehen vor einem Kreis, in den man vielleicht nur durch göttliche Eingebung oder durch eine "Gunst der Natur" eintreten kann. Wenn die Deutung des Vergangenen als eines ständig auf die Gegenwart bezogenen Prinzips, das "in seiner Unwirksamkeit uns trägt und hält, das in seiner Wirksamkeit uns verzehren und vernichten würde" (WA I, 24), einigermaßen richtig ist, dann braucht das geschichtliche Denken in der Tat "Seelenstärke".

Die Aufgabe der Wissenschaft ist nicht das Aufzählen und Systematisieren der vorhandenen Gegenstände der Welt. "Wie vermöchten wir auch nur das Gegenwärtige zu erkennen ohne Wissenschaft des Vergangenen" (WA I, 22)? Schelling schreibt zwar, daß das Gegenwärtige "erkannt" werden muß, aber in einer ganz anderen Bedeutung als der der geläufigen Erkenntnistheorie. Das Gegenwärtige muß von seiner Entstehung her erkannt werden;

---

[1] Schelling verteidigt sich gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus in seinem Briefwechsel mit Eschenmayer (1810-12): "Wenn wie Sie sagen, meine Vernunft in dem, was Sie von Gott bejaht, sich über Gott gestellt hätte, so würde ja die Ihrige in dem, was Sie von Gott verneint, es ebenso, ja noch weit entschiedener thun..." (VIII, 167f.). Dazu siehe auch Heideggers Schelling-Abhandlung, a.a.O., S. 194-98.

wenn diese Geschichtlichkeit nicht einbezogen wird, wird jede Erkenntnis zu kurz kommen. Diese Einbeziehung der Vergangenheit trägt aber zum Verständnis der Welt überhaupt nichts bei, wenn sie nur in der Bildung einer ins Endlose zurückgreifenden Kausalkette resultiert, wobei jedes beliebige Glied genauso einer Erklärung bedarf, wie jedes andere. Eine geschichtliche Erkenntnis ist allein eine wahre Erkenntnis, wenn sie auf ein wahrhaft Anfängliches kommt, das nichts vor sich als seine Begründung hat. Das Gegenwärtige wird nur aus der Spannung mit einem Vergangenen erkannt, das selbst prinzipiell nicht gefaßt werden kann: Das schlechthin Unerklärliche (und Unheimliche), daß es überhaupt das Seiende gibt. Die Erkenntnis der Gegenwart geht also nur aus dem Erstaunen vor der Abgründigkeit des Seins hervor und fordert als ihre Bedingung die Erfahrung der radikalen Nicht-Gegenständlichkeit des Uranfänglichen.[1] Eine wahrhaft geschichtliche Erkenntnis entlarvt die Illusion, die Welt sei ein faßbarer Gegenstand, und zeigt die Herkunft herkömmlicher Erkenntnisarten aus der Angst vor der lauteren Unbegreiflichkeit des Seins. Die erstrebte Erkenntnis dessen, was ist, fängt nicht mit der Überwindung dieser Angst, sondern mit deren Anerkennung an.

3. Das Ziel ist also eine durchaus geschichtliche Wissenschaft, die die Zeitmomente von einander, und entsprechend der Bewegung der Zeit selbst, scheidet. Diesem Ziel widerspricht in der Tat die dialektische Ausführung der Weltalterkonzeption, wobei die Zeitepochen in der einen großen Zeit des göttlichen Lebens aufeinander bezogen werden. Dabei muß aber beachtet werden, daß Schelling sich dieses Mangels von vornherein bewußt war und eben deshalb betonte,

---

[1] Eine "Erkenntnis" des "Unfaßbaren" scheint uns nach der heute herrschenden Erkenntnistheorie so rätselhaft, daß wir eine Unterscheidung brauchen, die wir auch bei Schelling finden: "Auch ist ein Unterschied zu machen zwischen Begreifen u. Erkennen", schreibt er in einem frühen Weltalterfragment. "Denn unbegreiflich ist was nicht gegriffen in einem Begriff umschrieben, eingeschlossen werden kann; aber eben was die lauterste Wirklichkeit (actus purissimus) ist auch in sich das am vollkommensten meisten Erkennbare, weil es gleichsam der lauterste Stoff des Erkennens ist" (WA III, 4, S. 220).

daß sein Versuch nur als Vorbereitung einer anderen, erzählenden Wissenschaft gelten soll, deren Zeit noch nicht gekommen ist. Im "Erlanger Vortrag" von 1821 zieht Schelling die letzte Konsequenz der radikalen Geschichtlichkeit der höchsten Wissenschaft, daß das wahre Wissen nur aus einer Ekstase des Philosophierenden hervorgehen kann, wo dieser den Willen zum Wissen aufgibt (IX, 228); dies erreicht der Philosoph aber nicht dadurch, daß er willentlich zum Nicht-Wollen kommt, sondern daß sein größtes Streben nach Wissen in seiner höchsten Steigerung scheitert, den Raum eröffnend, worin das Urwesen sich augenblicklich zeigen kann. Demzufolge ist es aber prinzipiell unmöglich, das höchste Wissen zum Bestandteil des menschlichen Wissens zu machen: Gerade dort, wo es erreicht wird, steht der Mensch schon wieder in der Unwissenheit und muß wieder von vorne anfangen. Der Anfang des Denkens, das, worauf das Denken stets zurückkehren muß, entspricht in seiner Struktur dem Anfang des Seienden überhaupt: Die Offenheit des Seins treibt dessen tragenden Grund in eine Verschlossenheit, aus der die Sehnsucht nach der verlorenen Offenheit entsteht. Der erhabene, nichts wollende Wille der Liebe erweckt immer wieder seinen Gegensatz, den Willen zur Existenz, der unaufhörlich weiter wächst, bis er seine innere Bestimmtheit und Eigenheit zerbricht und das höhere Wesen augenblicklich erschließt, und zwar als den sonst verborgenen Riß der Bewegung selbst. Das Allerhöchste spricht sich in der Schöpfung aus, aber nur indem es selbst zurücktritt, "ein Unaussprechliches wird" (WA II, 114). Schelling denkt also selbst das höchste Wesen nicht schlechthin als das absolute Seiende, sondern als das, was ständig unterwegs, in ständiger Bewegung ins Sein ist: "Gott ist nicht ein Ohnendliches wie man zu denken pflegt, sondern ein ewig . . . zu Stande gekommenes u. noch immer zu Stande kommendes, u. das nie aufhören wird zu Stande zu kommen . . . Also daß es nur grob geredet ist, wenn gesagt wird, Gott sey ohne Anfang u. Ende, da man dafür sagen sollte, er sey ohne Anfang seines Anfangs u. ohne Ende seines Endes, d.h. daß er ewig anfange u. ewig ende" (WA III, 2 - S. 199).

Es ist in dieser Bewegung, daß die Lebendigkeit des Seins und der ihm entsprechenden Wissenschaft besteht. In Bezug auf die lebendige Wissenschaft schreibt Schelling sogar, "daß ein jeder Satz schon dadurch, daß er als Satz ausgesprochen wird, falsch ist" (WA I, 86), weshalb das Denken immer weiter gehen muß. Das Resultat dieser unaufhörlichen Arbeit könnte man sich nie äußerlich aneignen, denn das System selbst bleibt "in einer beständigen nie aufhörenden Erzeugung" (WA I, 187). Die Überschwenglichkeit (und Unaussprechlichkeit) des Ganzen wird erst demjenigen erschlossen, der den langen Weg der Wissenschaft zu gehen versucht hat. Ihm allein kann das höchste sokratische Wissen, das Wissen der Unwissenheit, zugänglich werden. Dabei zeigt sich der positive Sinn des Schlußworts der ersten Fassung der "Weltalter", wo Schelling bekennt, "wie weit näher, als die Meisten wohl begreifen können, ich jenem Verstummen der Wissenschaft bin, welches dann nothwendig eintreten muß, wenn wir erkennen, wie alles so unendlich persönlich zugeht, daß es unmöglich ist, irgend etwas eigentlich zu wissen" (WA I, 188). Dieser Satz muß aber richtig, als das positive Ergebnis der höchsten Wissenschaft, verstanden werden, wie in seiner Fortführung - die heute besonders aktuell ist - klar hervorgeht: "Des Nichtwissens in diesem Sinn durfte ein Sokrates sich rühmen; wenn aber schlaffe Weichlichkeit, eine aller Anstrengung unfähige Geistes- und Herzensträgheit, deren ganze Thätigkeit darauf eingeschränkt ist, sich mittelst einer eigenliebigen Sophistik gegen alles ernstlich gemeynte Wissen zu vertheidigen, eben dieses zu sagen herausnimmt, und dieß sogar bey der Welt für Bescheidenheit und Sokratische Weisheit geltend machen kann: so ist diese Erscheinung nur als eines der vielen Symptome der schrecklichen Verkehrtheit dieser Zeiten zu betrachten" (WA I, 189f.).

Das Verstummen der Wissenschaft ist kein Aufgeben ihres höchsten Gegenstands; es ist vielmehr das Zeichen wahrer Erkenntnis. Denn das Höchste ist, wie Schelling in der "Philosophie der Offenbarung" schreibt, das "absolut-Erstaunenswerthe". Dieses allein vermag es, "die langwierige

Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe" zu bringen. "Nur wenn wir das erkennen müssen als geschehen, quo majus nil fieri potest, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann, nur das bringt uns zum Stillstand. Es muß ein finis quaerendi et inveniendi seyn, ein Ziel, bei dem der nie ruhende Geist ruht; denn sonst wäre alles Wissen eitel, d.h. zwecklos. Es muß also etwas kommen in der Entwicklung der Dinge, wo das menschliche Wissen, das einen unendlichen Trieb zur Fortschreitung und Bewegung in sich hat, bekennen muß, nicht weiter fortschreiten zu können, wo es also verstummt" (XIV, 27). Um der Sache selbst - und des Kampfs gegen die Verkehrtheit jeder "eigenliebigen Sophistik" - willen, wenden wir uns nun an den eigentlichen Gegenstand der höchsten Wissenschaft.

(2) Dionysos als die Eröffnung der "ewigen" Natur

1. Schellings "Weltalter", besonders der erste Druck von 1811, zeigen eine so große Betroffenheit von der Sache, daß man sie wohl als ein Werk betrachten kann, das unmittelbar aus der Erfahrung gefaßt wurde und das folglich nur mittels der eigenen Erfahrung verstanden werden kann. "Wer den Prozeß alles Lebens, wie er in gegenwärtigem Buch beschrieben, nicht praktisch erfahren, wird ihn nie begreifen" (WA I, 188). Da es um etwas anderes als die Entfaltung bloßer begrifflichen Bestimmungen geht, ist es angebracht zu fragen, wie wir den Zugang zur Grunderfahrung der "Weltalter" gewinnen können.

Der Schritt in die volle Tiefe der Weltalterphilosophie entspringt nur einer echten Erfahrung, einer Erfahrung, die uns widerfährt, die über uns kommt und uns innerlich verwandelt. Mit einem Wort gesagt, ist die Erfahrung die der Furcht vor Gott. Nur aus einer überwältigenden Furcht vermögen wir es, die ungeheure Größe Gottes zu erkennen. Er, die vollkommene Offenheit, die alles umfaßt - Wir, die zum Sterben Verdammten, verloren am Rande seines Fußschemels. Wir sehnen uns danach, aus dieser Enge hinauszugelangen, und

dennoch fürchten wir nichts so sehr als die offene Breite, in der der Grund unseres Willens ausgerottet wird. Nur langsam und nach vorsichtiger Reinigung können wir durch die Einsicht in die gewaltsame Macht des alles verzehrenden, alles zerreißenden und aus sich schöpfenden göttlichen Feuers zur Einsicht in das mildernde, gestaltende Gute des innersten Wesens gelangen. Wenn wir uns zu eilig an das Gute wenden, dann erfahren wir nämlich eben das selbst und dessen gestaltende Sanftmut als das Feuer, das unseren Eigenwillen verzehrt: "Es ist ein Gedanke, der sich wohl hören läßt, daß abgeschiedene Geister, die unfähig des Himmels in die Region desselben gerathen, sich von selbst von ihm wieder ausscheiden, weil ihnen jener erfüllte Zustand des ruhenden nichtwollenden Willens zur Pein zur verzehrenden Sucht wird, daß sie also freiwillig sich wieder hinabstürzen in den Umtrieb der nie ersättigten, ewig wieder hungernden Begierde" (WA III, 4 - S. 217).

Die Weltalterphilosophie will die langsame Bewegung aus der Furcht zur Liebe Gottes beschreiben. Ihr Denken ist ein Reinigungsritus, denn nichts reinigt so sehr als die Begegnung mit dem inneren Feuer, von dem wir uns durch eine intensive Auseinandersetzung scheiden müssen, damit es für uns zur Vergangenheit wird. Diese Auseinandersetzung muß eine heftige sein; sie muß die Geburtswehen veranlassen, aus denen das göttliche Wort, die Eröffnung der Gegenwart, hervorgeht. Um uns der bildlichen Sprache Schellings zu bedienen, geht es eben darum, daß der Mensch sich zur Geburtsstätte des Sohns Gottes macht, und zwar durch die höchste Andacht, die Bewegung im philosophischen Denken.

Uns Heutigen ist aber die wissenschaftliche Rede über Gott ganz fremd geworden. Wenn überhaupt von Gott geredet wird, dann nur im Sinne des Glaubens oder noch genauer der Beruhigung eines menschlichen Bedürfnisses. Deshalb muß daran erinnert werden, daß der Name Gott in den "Weltaltern" in erster Linie eine ontologische Funktion hat. Er weist, schlicht gesagt, auf das Prinzip, ohne das es keine Welt

gäbe. Es ist das Wesen, das "von und aus sich ist" (WA II, 33), gerade wie das Ganze des Seienden "von und aus sich" sein muß, indem noch ein Seiendes außerhalb dieses Ganzen, von dem aus dieses begründet werden könnte, undenkbar ist. Es ist vielleicht das Bedenklichste unserer heutigen Zeit, daß auch diese ontologische Dimension uns entzogen ist. Wir versuchen längst jedes mögliche Geschehen zu begründen und zu fassen. Allein das Größte aller Geschehnisse, das der Welt als solcher, gilt uns als so selbstverständlich, daß jeder Versuch, es zu denken, sofort abgewiesen wird. Das Größte aller Wunder, nach Schelling das "absolut-Erstaunenswerthe", daß es das Seiende gibt, entzieht sich unserem denken, so daß das Sein nicht mehr in seiner Fragwürdigkeit und Denkbarkeit erfahren wird.

Für Schelling war dies noch anders. Für ihn galt Gott allerdings nicht allein als der dem metaphysischen Denken notwendige Grund des Seienden, sondern auch als ein persönliches Wesen, dessen Ebenbild der Mensch sei und dessen Sohn Mensch geworden ist. "Vernunft und Gefühl befriedigt kein Gott, der ein lauteres Es ist, sie verlangen einen, der Er ist" (VIII, 255). Diese Bestimmung wollte er aber nicht von der Religion einfach übernehmen. "Ehe durch objektive Untersuchung, durch Entwicklung des Urwesens selber, ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch ist, das ist er durch sich selbst, nicht durch uns" (VIII, 168). Daß die gedankliche Entwicklung des Urwesens selber, als der einzigen denkbaren Bedingung des Seienden, zur Lebendigkeit Gottes führen soll, ist selbst eine Folge des metaphysischen Ansatzes, der von der Zusammengehörigkeit des Seins und des Denkens ausgeht, wie nach dem bekannten Spruch von Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Fr. 3). Das Urwesen ist insofern menschenähnlich, als sich das menschliche Denken auf es besinnen kann, wobei das Denken keine Herabwürdigung des Wesens, sondern das Wesen eine Erhöhung des Denkens sein soll. Eine absolute Trennung des Denkens vom Sein, wie in Kants "Kritik der reinen Vernunft" vollzogen wurde,

läßt sich schwer einsehen, wie überhaupt etwas in das Denken und Vernehmen kommen kann, weshalb Kant selbst die so Getrennten wieder in Verbindung gesetzt hat, insofern er das unwissbare "An-Sich" der Dinge als Ursache der Phänomene deutete. Nicht Schelling allein, sondern der ganze deutsche Idealismus geht von der Entdeckung dieses Kantischen Widerspruchs aus.[1] Ein anderes ist es freilich, aus der Lebendigkeit Gottes seine menschenähnliche Persönlichkeit zu schließen. Um diesen Schritt, wodurch der enge Zusammenhang der Geschichte des göttlichen Wesens und der Geschichte des Menschen offenbar wird, nachzugehen, versuchen wir uns auf die Bewegung des Urwesens einzulassen.

2. Es zeigt, wie radikal Schelling die Fragwürdigkeit des Seins erfahren hat, daß der abgezogene Begriff einer Begründung des endlichen Seienden in einem schlechthin notwendigen Seienden ihm nicht genügen konnte. Die Fragwürdigkeit betrifft auch dieses Seiende und bringt das Denken vor die so gedachte Notwendigkeit und erschließt deren freies Wesen, ein Prinzip, das "über Gott" steht und die notwendige Voraussetzung seiner Beweglichkeit und der seiner Schöpfung ausmacht. Dabei steht Schellings Verfahren im ersten Druck, wo er das Gefragte, das Seiende, ausklammert, um mit dem Überseienden Prinzip gleich anzufangen, eigentlich der Erfahrung der Fragwürdigkeit des Seienden viel näher, als das Verfahren in den zweiten und dritten Drücken, wo er durch eine Analyse der Bewegung, also von dem Seienden her, auf das Ursprüngliche zurückschließt. In jeder Fassung der "Weltalter" hat Schelling das ursprüngliche Prinzip als das lautere Wesen, das "nichts will" gefaßt, also als das, was in sich ruht und eben nicht ins Seiende übergeht. Der hegelsche Gedanke eines Urprinzips, das immer schon ins Endliche übergegangen, dessen konkrete Gestaltung also absolut notwendig sei, liegt dem Ansatz des schellingschen Systems der Freiheit ganz fern. Das Problem ist nun, wie sich ein solches Prinzip der absoluten Erhabenheit, das sogar

[1] Dazu siehe die Einleitung zu Hegels "Phänomenologie des Geistes".

der Trennung zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein gegenüber völlig gleichgültig ist, in die Bewegung des Seienden verwickelt werden kann. Selbst Gott, der metaphysisch gedachte Weltgrund, muß aus seinem Werden und Entstehen heraus verstanden werden. Wenn er aber das freie Wesen ist, dann ereignet sich sein Werden aus einem Prinzip, das sich jedem Begründungszusammenhang entzieht. Das Höchste in ihm ist das Offene, das an nichts verbunden ist.

Es geht also hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung des Ganzen nicht um die Aufstellung eines Prinzips, das das Ganze ausreichend erklärt, damit die Frage "beantwortet" und beseitigt wird, sondern um das Denken eines solchen Prinzips, das der Fragwürdigkeit und Erstaunlichkeit des Seins gerecht wird und sie zur Besinnung bringt. Wenn dies gelingt, dann endet das Denken in gerade dem Erstaunen, von dem es ausgegangen ist. "Wer uns entgegenhält, daß wir die Herkunft der Welt durch lauter Wunder erklären, der sagt eben das Rechte. Glaubt denn irgend wer, daß die Welt ohne ein Wunder, ja ohne eine Reihe von Wundern habe entspringen können? . . . wird der Wille, der nichts will, als das Höchste, zugestanden, so gibt es aus ihm keinen Uebergang; das erste ihm Folgende, der Wille der Etwas will, muß sich selbst erzeugen, absolut entspringen" (WA I, 139f.).

Dies alles erscheint vielleicht zu rätselhaft. Denn was heißt "absolut entspringen"? In welchem Sinne kann Schelling schreiben, daß es "keinen Uebergang" aus dem ursprünglichsten Wesen gibt? Was ist dieses Wesen? "Den meisten, weil sie jene höchste Freyheit nie empfanden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn; daher fragen sie: was denn über dem Seyn gedacht werden könne? Und antworten sich selbst: Das Nichts, oder dem Aehnliches" (WA I, 26). Es handelt sich also um ein Prinzip, das allein aus der Erfahrung der Freiheit zu verstehen ist, und das dem kleinen, sagen wir dem positivistischen Geist, also demjenigen, der sich der eigenen Freiheit nicht vertraut ist, als gar nichts vorkommt. "Ja wohl ist es ein Nichts", antwortet Schelling, "aber wie die lautre Freiheit ein Nichts

ist; wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist Nichts und Alles. Er ist Nichts, in wie fern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freyheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird" (WA I, 27).

Daran ist die absolute Fülle der aristotelischen ἐνέργεια erkennbar, die das Bewegende aller Kraft ist, ohne selber in einem Wirkungsverhältnis zu stehen. Es ist sich selbst genug und hat nichts, das es noch wollen kann. Indem es bei sich ewig weilt, ist es reine Anwesenheit; in bezug aber auf die Zeit, in der ein jedes Ding etwas anderes begehrt, ist es eben das, was sich zurückhält, was verborgen bleibt. Sein Bild ist die Einfalt eines Kindes, das nur das ist, was es ist. Es ist das Wesen aller Dinge und zeigt sich nur demjenigen, der die Einfachheit des eigenen Wesens zu entfalten vermag, der mit offenen Augen die Fülle des Gegenwärtigen entdecken und sich der Sehnsucht nach dem Nicht-Gegenwärtigen entziehen kann.

Eine Entwicklung von diesem Wesen zum Seienden läßt sich nur aus der Entgegensetzung zu einem anderen Prinzip verstehen, das eben nicht diese Fülle in sich trägt, sondern es ewig begehrt und sucht. Gerade dies ist gefordert, wenn man das höchste Wesen in seinem Werden begreifen soll. Man muß einen Anfang dieses Wesens finden. Aber es gibt keinen Anfang, "ohne daß das, wovon es der Anfang ist, zuvor gedacht werde als nicht seyend" (WA III, 2 - S. 199). Hier läßt sich das Revolutionäre an Schellings Denken erblicken: Gott, der Weltgrund, muß zuerst als nicht-seiend gedacht werden. Ohne diesen Schritt gibt es keinen Zugang zum Begriff der Lebendigkeit des Ganzen. Diese zeigt sich nur gegen die Möglichkeit des Nicht-Seins.

Der Anfang der Existenz liegt nun darin, daß ein Wille sich selbst zeugt. Der Stoff dieser Zeugung kann nur außerhalb des uranfänglichen, aber noch nicht existierenden Wesens

liegen. Wie aus diesem Stoff ein Wille sich erzeugt, macht eine Erläuterung aus dem zweiten Druck verständlich: "Denke dir also, wenn du je solcher genossen, jene seltnen Augenblicke einer seligen und vollkommenen Genüge, da das Herz nichts verlangt, da du wünschen könntest, daß sie ewig blieben wie sie sind, und die dir wirklich als Ewigkeit sind; denke dir solche Augenblicke und suche dich zu erinnern wie in eben diesen, dir unbewußt, ohne daß du etwas dazu thun oder dich dessen erwehren kannst, schon wieder ein Wille sich erzeugt, der in kurzem dich wieder an sich zieht und in's wirkende Leben fortreißt; erinnere dich dessen, und du wirst darinn ein ohngefähres Bild dessen haben, was wir hier zu beschreiben unternehmen" (WA II, 54).

Ein Wille kann im Augenblick der Vollkommenheit wachsen, der uns von diesem entfernt. Er entsteht nicht aus der Vollkommenheit heraus; seine Wurzeln gehen eher ins Dunkle, in eben das zurück, was außerhalb der Vollkommenheit steht. Was liegt aber außerhalb der Vollkommenheit des Urwesens? Da kann man auch nur antworten: "Nichts". Der Wille wird als die Suche dieses Nichts nach Etwas, also nach dem Urwesen, gefaßt. Das Suchen entsteht aus einem Nicht-Haben; es ist die Sucht und Begierde danach, befriedigt zu werden. Dieser Wille ist also vor allem mit sich selbst beschäftigt. Es ist in sich zurückgezogen und demnach der Offenheit des gesuchten Wesens entgegengesetzt. Der Wille nach etwas ist also die erste Verneinung, die das lautere Nichts des Urwesens unversehens vernichtet und dadurch den Weg zum Sein eröffnet. "Könnte der ewige Wille, jene ursprüngliche Kraft der Verneinung je aufhören zu wirken, so giengen alle zurück in das Nichts, und es wäre wieder Nichts wie zuvor" (WA II, 69).

Wir finden uns in jener eigentümlichen Dimension, in der das absolute Wesen, weil in sich ruhend und eigenschaftslos, als das lautere Nichts gelten muß, das zur Existenz nur durch Entgegensetzung zu einem Anderen gelangen kann. Die lautere Ewigkeit "war, aber was dein Ich war, eh' es sich selbst gefunden und empfunden; sie war, aber als wäre

sie nicht" (WA II, 56). Das Andere, was ihm entgegengesetzt ist, steht aber auch vor der Existenz, ist also auch ein Nichts, aber ein Nichts der Leere und der Begierde. Die Bewegung aller existierenden Dinge muß also letztlich als das ewige Suchen des Nichts nach dem Nichts verstanden werden: "Die zarte Gottheit ist das Nichts und Übernichts / Wer nichts in allem sieht, Mensch glaube, dieser siehts" (VIII, 234).

Das Suchen geht deshalb unaufhörlich weiter, in sich drehend wie ein unabläßiges Rad, weil das Nichts in sich getrennt ist, als das Nichts eben nicht ist, sondern allein als das Seiende. Das "Höchste" steht "über dem Seyenden"; der nun entstandene Wille "unter dem Seyenden" (WA II, 62). Es geht also um eine ursprüngliche Trennung, wie man zugleich von dem Nichts einerseits sagt, jenseits des Seienden (und so das Seiende umfassend und umgrenzend) gibt es Nichts, und dennoch anderseits sagt, das kleinste Teilchen grenzt an das Nichts, was also das absolut Kleinste ist. Im normalen Sprachgebrauch sprechen wir also von dem Nichts als von einem in sich Getrennten. Das Nichts als das in sich Getrennte muß das Nichts als das absolut Undifferenzierte ewig vernichten. Eben deshalb sagt man mit recht, daß das Nichts nicht ist.

Das lautere Urwesen trägt einen Widerspruch in sich, über den es zur Existenz gelangt. Seine absolute Vollkommenheit erweckt außer ihm, aus dem Nichts heraus, den Willen zur Existenz, den es, das Wesen, "empfängt" (WA I, 31). Diese Trennung, diese innere Verdoppelung, ist dennoch die Trennung des Einen, das zugleich Überfülle und Leere ist und dies beides zugleich sein kann, weil es selbst sich vor der Scheidung in der absoluten Nicht-Seiendheit oder Über-Seiendheit zurückhält. Das eine Wesen ist selbst bestimmungslos und nur daher eins ("Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos" - WA I, 27); es trägt aber Bestimmungen, die aus der Entgegensetzung und dem Zueinanderstreben der Prinzipien von Ja und Nein, von der Ausbreitung und der Zusammenziehung entsteht. Diese Prinzipien gehören wiederum zusammen. Sie sind

aufeinander bezogen, weil sie eigentlich zwei Seiten desselben sind, des Ureinen, etwa wie das Ein- und Ausatmen immer die gleiche Bahn durchzieht und den Umriß des ruhenden Zwischen zeigt, das die ganze Bewegung leitet, ohne selbst in der Bewegung aufzugehen.

Das Zusammenspiel der drei Prinzipien, das aus der lauteren Offenheit dessen entspringt, was über den drei steht, macht die erste Epoche des göttlichen Lebens aus. Da ist Gott mit seiner Natur völlig eins. Es ist ein sanftes Spiel der reinsten Wonne, in dem die unerträgliche Lauterkeit des ursprünglichen Prinzips durch das Kreisen mit dem in sich geschlossenen, dunklen Prinzip gemildert wird und die Form einer zarten Leiblichkeit annimmt. Diese ursprüngliche Beweglichkeit ist die Kindheit und Unschuld Gottes, die Schelling die ursprüngliche "Weisheit" nennt (WA I, 55). Im Vordergrund steht also am Anfang das spielende Moment: "Wer sein Aug' einigermaßen für die freye Betrachtung der Dinge geübt hat, weiß, daß sie nicht durch dasjenige allein schon vollendet erscheinen, was zu ihrem Daseyn schlechthin notwendig gehört; es ist noch ein Anderes um sie oder in ihnen, das ihnen erst den vollen Glanz und Schein des Lebens ertheilt: ein Ueberflüssiges spielt gleichsam um sie und umströmt sie als ein zwar unfaßliches doch nicht unbemerkliches Wesen. Sollte dieses durchblickende, durchscheinende Wesen nicht eben jene innere geistige Materie seyn, die noch immer in allen Dingen dieser Welt verborgen liegt und nur auf ihrer Befreyung wartet?" (WA I, 59). Diese spielende Wonne schimmert noch im Glanz der Metalle, im Grün der Pflanze, und im Durchscheinenden des Fleisches und der Augen durch und besagt jenen sanften Frühling des Lebens, in dem Körper und Geist dasselben sind. Es ist der verlorene Zustand, nach dem jedes Seiende sehnt, der als Ziel des Ganzen die Bewegung des Ganzen erregt.

3. In solcher Wonne und innerer Einheit kann aber selbst das göttliche Wesen nicht bleiben. Aus diesem sanften

Frühling bricht die unerträgliche Hitze eines qualvollen Feuers aus, aus dem das Urwesen ein schöpfendes, geschichtliches Wesen wird. Wo es zur vollkommenen Bejahung seiner unüberwindlichen Natur gelangt, wird das Wesen erst im vollen Sinne des Wortes zum Gott. Vor diesem Vollzug stehen wir aber noch nicht, sondern dort, wo das Feuer ausbricht. Die Frage ist nun aber, wie? Wie kommt es dazu, daß das sanfte Spiel plötzlich zu Ende geht?

Schellings Antwort geht von einer Erinnerung an das Allerhöchste aus: "Denn selbst Gott ist nur die Hülle der Gottheit" (WA I, 61). Die urerste Lauterkeit ist es, was durch die Scheidung in die Dreiheit zum fühlbaren Leben gekommen ist. Aber mit dem Widerspruch jetzt begegnet, empfindet sie "die Einheit ihres Wesens. Sie fühlt die Milde ihrer ursprünglichen Natur im Gegensatz sowohl mit der Strenge des zusammenziehenden Willens als im Gegensatz mit sich selbst als Subjekt . . . , am meisten aber im Gegensatz mit dem Seyn, in welchem sie die wirkliche Zweyheit und Widerwärtigkeit empfindet, indem sie gegen ihre Natur, vermöge der sie ausfließend und ausbreitend ist, zusammengezogen und eingeschlossen ist" (WA I, 61f.). Das Urwesen erschreckt sich vor der Enge der eigenen Existenz und sehnt sich nach seiner verlorenen Offenheit und Lauterkeit. Dabei wird es aber zum ersten Mal der großen Last und Trostlosigkeit seiner eigentlichen Situation gewahr: Es kann sich nicht von seiner Existenz befreien, so sehr es gerade dieses will. "Dies ist das Verhängnis alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich faßlich zu werden; hernach, nachdem es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts, darinn es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein eigen selbstgegeben Leben aufheben müßte" (WA I, 63). Das selbstgegebene Leben wird zum Verhängnis. Das lautere Wesen könnte nur wiederhergestellt werden, wenn die aufeinander bezogenen Prinzipien, die in ihrem Zusammenspiel das erste Existierende bilden, von einander geschieden werden. Eben dies ist aber unmöglich, weil, wenn die Schei-

dung anfängt, dann wird der sich zusammenziehende Wille der Existenz in Angst versetzt, in Angst vor der Verlust des Einzigen, was er will, sich selbst, sein eigenes Leben. Er zieht sich mächtig in sich zurück, um sich gegen die Scheidung, die der Wille der Liebe nun will, zu wehren. Das sanfte Spiel wird also zum gewaltsamen Kampf. Das Existierende verliert "die eigene Freyheit und wird, als der ersteklopfende Punkt, gleichsam das schlagende Herz der Gottheit, das in nie aufhörender Systole und Diastole Ruhe sucht und nie findet" (WA I, 63). Wie im menschlichen Herzen ist dieses Schlagen unwillkürlich. Der Grund der Schöpfung der Welt ist nun gelegt: Er ist die nicht-gewollte unaufhebbare Existenz, nun durch Streit zum vollen Leben gewachsen.

Dieses stetige Hin und Her, das in seiner Unwillkürlichkeit und Nicht-Überwindbarkeit als das schlechthin notwendige Existierende gilt, ist die eigentliche "Natur von Gott", durch deren Klärung im Wort Gott zum Gott und sie selbst zur Welt gebracht werden. Wir sind bei dem ungeheuren Streit der Willen, in dem die Scheidung zwar augenblicklich vollzogen wird, wobei die Freiheit "als ein Blitz" aufgeht, aber nur um den sich zusammenziehenden Willen noch tiefer in Angst zu versetzen, so daß er sich ganz in sich selbst verschließt: "Auf diese Art ist das Leben der ewigen Natur in diesem Moment nur ein beständiger Wechsel von Sterben und Leben" (WA I, 66).[1] Beständiges kann noch nicht hervorgebracht werden. Wir finden uns aber in einer wirklich neuen Epoche des göttlichen Lebens. Das uranfängliche Spiel ist zum Streit geworden. Das am Anfang noch spielende Zurückziehen, das die erste mit dem Geist noch verbundene Materie geschaffen hat, wurde inzwischen zum kräftigen Zorn getrieben und bildet nun eine dem Geistigen widerstrebende Materie: Geist und Materie geraten auseinander und mit ihnen das Innere und Äußere und alle die zusammenhängenden Gegensätze. Und weil die Scheidung

---

[1] Es ist wichtig, daß in diesem Zusammenhang Schelling zum ersten Mal Heraklit positiv aufgreift (VIII, 230). Im Anhang zu den "Weltaltern" - "Ueber die Gottheiten von Samothrake" - wird Heraklit dann mehrfach erwähnt.

immer fortan getrieben wird, wird das Sich-Zurückziehende leibhaftig auseinandergerissen. Die Materie als das Mittlere zwischen den beiden sich widerstreitenden Willen muß zuletzt "eine Zertheilung bis in's Kleinste" erleiden, "eine Auflösung der erst geschlossenen Einheit des Seyns in das Chaos" (WA I, 68).

Hier ist noch alles, wie im neu entfachten Feuer, im ständigen Wachsen. Als die Raumdimensionen auch im Streit gebildet werden, entsteht der Platz für die erste Bewegung, die, weil sie sich sucht, um aber von sich zurückzuschrecken und wieder ins Offene zu fliehen, als ein unablässiger, rotarischer Umtrieb dargestellt werden kann, dessen Abbild die Bewegung der Gestirne und dessen Erinnerung die astralen Religionen der anfänglichsten Mythologien sind.

Daß das Äußere im Keim vor uns steht, macht es möglich, einen Blick auf das nun innere Wesen zu werfen. Hier begegnen wir mit Erschütterung dem Bild eines Wesens, das in absoluter Einsamkeit steht und an diesem ganzen Geschehen am tiefsten und im Innersten leiden muß: "Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft selbst Gott; dem Urwesen aber in seiner schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen; es muß diesen chaotischen Zustand allein und für sich durchkämpfen" (WA I, 77). Dem äußeren Chaos entsprechend, "brütet das in diesem Widerstreit existirende Wesen wie in schweren, aus der Vergangenheit aufsteigenden Träumen: bald aber mit wachsenden Streit ziehen wilde Phantasien durch sein Inneres, in denen es alle Schrecknisse seines eignen Wesens empfindet" (WA I, 74). Das Urwesen hat nun selber Angst (Ebd.), aber im Unterschied zu der Angst des sich in sich zurückziehenden Willens, ist diese Angst nicht die vor dem Auslöschen des Daseins, sondern die schrecklichste Angst von allem, die vor dem eigenen, aber von einem fremden, nicht faßbaren Willen hervorgerufenen, Sein. Dieses Sein ist durch die Möglichkeit seiner ewigen Wiederkehr schrecklich geworden.[1] Es ist ein

[1] Zum Thema der ewigen Wiederkehr in Schellings "Weltaltern" siehe Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg 1978, dritte Auflage, S. 150-54.

Sein, aus dem nie hinausgekommen werden kann.

In Gott selbst brennt das ewige Feuer der Hölle. Dies ist der Gedanke an dem Schelling letztlich gescheitert ist, denn die Unmöglichkeit der Herausarbeitung jener zukünftigen Epoche, in der alle Gegensätze versöhnt werden, hängt unmittelbar mit dem schrecklichen Ernst dieses allertiefsten Anfangs zusammen: Eine endgültige Erlösung gibt es nicht, wird es nie geben; selbst Gott muß immer wieder in dieses Feuer hineintreten, um von ihm seine Weltbildende Kraft zu empfangen. Die Unausweichlichkeit des ewigen Anfangs zeigt sich also am deutlichsten gerade im Scheitern der "Weltalter"; dieses Scheitern entspricht einerseits der Offenheit, andrerseits der Unüberwindbarkeit des Seins.

In den Augenblicken, wo die ursprüngliche Lauterkeit im Blitz aufgeht, versucht der sich zusammenziehende Wille sie zu fassen und sich zu eigen zu machen, "um dadurch frey schaffender und bewußter Wille zu werden"; dies kann er aber nicht, denn die lautere Freiheit ist "ein unfaßlicher, übermächtiger Geist". Der zerissene Wille erwacht aus seinem bewußtlosen, materiellen Zustand ins Bewußtsein, aber erreicht dabei keine Besonnenheit. Im wilden Taumel lebend, verkörpert er wegen seiner Zerissenheit den "göttlichen Wahnsinn" (WA I, 75f.). Frei und besonnen will er sein, aber kann er nicht. Er befindet sich in einem "der Trunkenheit ähnlichen Zustand", ist also vom "Wahnsinn" getrieben. "Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Löwen, Panthern, Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel von Begeisterung, in welchem die Natur über dem innern Anblick des Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahndender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeyert. Wogegen jenes wie wahnsinnig in sich laufende Rad der anfänglichen Natur und die mächtigen furchtbaren Kräfte des Umtriebs in anderem schrecklichen Gepränge uralter götterdienstlicher Gebräuche durch besinnungslose, rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Dinge auf dem Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden theils zerreißenden Musik abgebildet wurde." Von Musik be-

gleitet, schreibt Schelling, weil "die Tonkunst allein ein Bild jener uranfänglichen Natur und ihrer Bewegung" sein kann, "wie denn auch ihr ganzes Wesen im Umlauf besteht, da sie von einem Grundton ausgehend, durch noch so viele Ausschweifungen zuletzt immer in den Anfang zurückkehrt" (WA I, 76f.). Dionysos ist der Gott des ewigen Anfangs, der Gott, der von dem wilden, aus dem tiefen Grunde der Natur gewachsenen Leben getragen ist; der selber von den Bewegungen dieser Natur geblendet und sogar auseinandergerissen wird, um aber dort, wo der Eigenwille auf die Grenze seiner Macht stößt, siegreich zurückzukehren. Mit ihm haben wir den Ausgangspunkt der Bewegung von der Natur Gottes zu dessen geschichtlichen Offenbarung gefunden.

4. Bevor wir zu einer Darstellung dieser Offenbarung fortschreiten, bemerken wir noch Folgendes, was das in der Zeit der Vollendung der Metaphysik im deutschen Idealismus so rätselhaft erscheinende Scheitern des geplanten Hauptwerks Schellings betrifft. Diesen Blick auf das absolut Ungeheure des inneren Wesens, die zum Wahnsinn führende Unausweichlichkeit des ewig zurückkehrenden Anfangs, finden wir in dieser Prägnanz nur in der ersten Fassung der "Weltalter". Wie Manfred Schröter in seiner Einleitung zu den von ihm herausgegebenen "Weltalter Fragmenten" (WA, XLIf.) richtig hervorhebt, trägt "durch das Fehlen der Partie S. 72-77 in Druck I der Druck II ein viel positiveres, bejahendes Gepräge . . . Der schmerzliche dunkle Schatten von Druck I tritt hier zurück, die Lösung des höchsten Widerspruchs wird hier schon, wenn auch nur abstrakt begrifflich, im Gesetz jener Verhältnislehre selbst gegeben und diese positive Tönung ist damit auf Druck III übergegangen."[1] Dabei ist auch wichtig,

[1] Es ist aber zu bemerken, daß im dritten Druck viele der hier angeführten Stellen wieder aufgenommen werden. Dies bezeichnet die Bewegung des ganzen schellingschen Philosophierens, daß er immer wieder auf das, von dem er zurückgetreten ist, zurückkehren will. Sein Denken ist ein mächtiges Ringen um eine tief empfundene Wahrheit, der unablässige

daß die ausführliche Zeitanalyse im ersten Druck, auf die wir im folgenden Abschnitt eingehen werden und die, im Grunde gefaßt, die Möglichkeit eines abgeschlossenen Systems ausschließt, in den späteren Drücken durch die Urbilderlehre ersetzt wird. Die Beschreibung des unablässigen Hervorgehens der Zeiten aus dem brennenden Urquell wird durch die viel bequemere Vorstellung ersetzt, nach der noch vor der Weltschöpfung die Möglichkeiten der Seinsgestalten dem Geist vorgeschwebt sind, so daß Gott vermutlich nur auf die Schöpfung einging, wenn das überwiegende Gute des Seienden gesichert war (WA II, 86-106 und VIII, 280-300). Die Entscheidung zur Schöpfung wird dennoch als eine blitzartige, unvordenkliche Tat dargestellt - und nicht als das Resultat eines innergöttlichen Ratschlusses (WA II, 125). Das Entstehen der Urbilder ist kein bewußtes Planen und Entwerfen. Denn sie gehen dynamisch aus dem von Gott unabhängigen Grund hervor, wie die Bilder die in der menschlichen Traumtätigkeit erzeugt sind (WA II, 93-99). Ihre Verwirklichung in der Schöpfung erfolgt aus einer urplötzlichen Entscheidung, die dennoch "das einzige Rettende" tut (WA II, 125). Der Unterschied zum ersten Druck liegt darin, daß nun eine "absolute Freiheit" geschildert wird, die der Notwendigkeit der Natur entgegensteht, während im ersten Druck selbst die Freiheit Gottes von der Notwendigkeit seiner Natur her, und zwar als ihre augenblickliche Überwindung durch die Erschließung der übergöttlichen Lauterkeit, gedacht wird. Hier wird die Freiheit Gottes konsequent aus der Entsprechung zur endlichen Freiheit des Menschen dargelegt. Gerade in diesem ersten Druck der "Weltalter" zeigt sich Schellings Denken im Moment seiner größten Anfänglichkeit.

Versuch, das Nicht-Aussprechbare doch auszusprechen. Eine wichtige Wandlung vom ersten zum dritten Druck ist allerdings noch festzustellen, denn nach dem ersten Druck entsteht die göttliche Entscheidung zur Schöpfung notgedrungen aus dem wahnsinnigen Umtrieb in der göttlichen Natur, während nach dem dritten Druck die Stellen einen anderen Sinn bekommen: Die Beschreibung des Umtriebs im dritten Druck wird nach der Beschreibung der Entscheidung zur Schöpfung dargestellt. Der Umtrieb wird zum gesetzten Grund der Schöpfung.

(3) Die geschichtlichen Epochen von Vater, Sohn und Geist

1. Systematisch betrachtet, ist das Hauptergebnis des ersten Teils der "Weltalter" die relative Priorität des Realismus in einem System, das - weil von der ursprünglichen "Lauterkeit" des "Ungrunds" ausgehend - weder Realismus noch Idealismus, sondern ein System der "Indifferenz" beider ist. D.h., systematisch betrachtet, können die "Weltalter" in den Systementwurf der Frühphilosophie ohne Schwierigkeit eingefügt werden. Der Unterschied besteht darin, daß Schellings Denken nicht mehr metaphysisch von der bloßen Idee des Ganzen, sondern von der Erfahrung der Endlichkeit der menschlichen Freiheit ausgeht. Das reale Prinzip steht nun in einem Spannungsverhältnis mit dem Urwesen. Dies kann in seiner wesenhaften Lauterkeit nicht als beschränkt gedacht werden, wohl aber in seiner Erscheinung, die immer notwendig eine geschichtliche ist.

Das Rätselhafte daran muß erkannt werden. Der Grund der Erschließung und Offenbarung des Urwesens ist ein der Offenbarung widerstrebendes Prinzip: "Ohne dieses dem Denken widerstrebende Princip wäre die Welt vielleicht wirklich schon in Nichts aufgelöst . . . Es muß in dem ersten Existirenden ein der Offenbarung widerstrebendes Princip seyn. Denn wenn eine Kraft ist, welche die Offenbarung bewirkt, muß es nicht auch eine Kraft seyn, die ihr entgegenwirkt, und läßt sich eine ganz unthätige Indifferenz gedenken?" (WA I, 94). Dieses sich verschließende Prinzip, dessen Scheidung und Entfaltung die uns erscheinende Natur ist, ist von dem Urwesen insofern unabhängig, als der Wille zur Verneinung und Verschließung, die Kraft des Anfangs, der Offenheit des Urwesens widerspricht. Es geht nicht, wie z.B. bei Fichte, um das freiwillige Sich-Beschränken des Absoluten, sondern um eine Macht, die dem Absoluten entgegentritt, und es in das Leben hineinzieht. Auch im Hinblick auf das Absolute hat Schelling geschrieben: "Alles Leben aber hat ein Schicksal" (VII, 403).

Weil die Entfaltung dieses unabhängigen, den Grund aller Geschichte ausmachenden Prinzips uns als die Natur erscheint, ist Schellings Idee der "Natur in Gott" auch wörtlich zu verstehen: "Wir verwerfen nicht nur die gewöhnliche Meynung, nach welcher die anziehende und die ausbreitende Urkraft, die Elemente des Feuers und des Wassers, die Kraft des Blitzes und die Sanftmuth des Lichtes, erst mit dieser äußerlich sichtbaren Welt entstanden seyn sollen, wir nehmen auch an, daß diese Kräfte in dem Urwesen, das der Welt voranging, nicht ohne Wirkung gewesen, und die Ausdrücke, deren wir uns in dieser Beziehung gebrauchen, sind darum nicht, wie manche sich vorgestellt, uneigentlich sondern eigentlich verstanden" (WA I, 83). In der Geschichte treten die Götter immer zuerst als Naturkräfte hervor. Auch der Gott des alten Testaments erscheint zuerst als ein zorniger Naturgott, denn die Natur liegt nicht außerhalb von Gott, sondern in ihm - auch wenn sie mit ihm überhaupt nicht gleichzusetzen ist. Sie ist der Grund, aus dem heraus er zur Existenz gelangt.

In der positiven Philosophie der Spätzeit geht es vor allem gerade um die geschichtliche Erscheinung Gottes aus dem dunklen Grund einer durch die Schöpfung außer Gott gesetzten und durch den Sündenfall von ihm absolut getrennten Natur. Nicht der Wille sondern der "Unwille" Gottes klärt sich im mythologischen Prozeß auf, bis der in ihm als in einem Keim verborgene Gott in der Geschichte auftreten kann. Dieser geschichtlich auftretende Gott zeigt seine Gottheit dadurch, daß er seinen besonderen Willen - das, wodurch die Natur von Gott getrennt ist - sterben läßt und den Weg zur Offenheit Gottes wieder zugänglich macht. Für Schellings Trinitätsspekulation ist die Idee der ursprünglichen Unabhängigkeit des Sohns dem Vater gegenüber ausschlaggebend. Es ist diese Unabhängigkeit, die die epochale Geschichtskonzeption ermöglicht, an der man den Unterschied Schellings von Fichte und Hegel deutlich sehen kann. Der Sohn ist nicht das "Wort" Gottes im Sinne eines göttlichen Entwurfs, durch den, wie nach Fichte, die Welt gesetzt wird; er ist vielmehr ein von

Gott unabhängiges Wesen, das erst geschichtlich zur Gottheit wächst (XIV, 101-104).

Im Folgenden orientieren wir uns an Schellings Dreieinigkeitslehre und an der mit ihr zusammenhängenden Geschichtsphilosophie. Um aber deutlich zu machen, daß, indem sie aus der Erfahrung der Endlichkeit der menschlichen Freiheit entworfen wurde, Schellings Dreieinigkeitslehre nicht eine bloß spekulative Idee darstellt, werden wir den in diesem Kapitel bisher betretenen Weg insofern wiederholen, als wir zuerst die Zusammengehörigkeit der Freiheit mit der Zeitlichkeit der menschlichen Erfahrung erörtern. Weil es die Freiheit ist, die der weiteren, entscheidenden Zusammengehörigkeit des Menschen mit dem Absoluten zu Grunde liegt, können wir durch ihre Klärung zur Beschreibung des voll entfalteten göttlichen Wesens gelangen. Die Freiheit ermöglicht eine Scheidung des Menschen von den Gegenständen seiner Erfahrung und von sich selbst, eine Scheidung, die ihn in eine Beziehung zu dem bringt, was das Seiende ist. Diese Beziehung wird in der menschlichen Sprache entfaltet und zeigt sich als das freie Verhältnis zur Welt, dessen Wandlungen den Grundzug der Geschichte kennzeichnen. Die Wesensmerkmale der geschichtlichen Freiheit versuchen wir nun darzulegen, anhand einer Beschreibung ihrer Entfaltung erstens im einzelnen Menschen, zweitens in der menschlichen Gesellschaft, und drittens in Gott als Prinzip der Welterschließung überhaupt. Dies soll aber nicht als eine Bewegung von dem Einzelnen hinweg gedacht werden; es ist viel eher ein Versuch, das Wesen des Einzelnen so zu erfassen, daß seine Herkunft aus und seine Zusammengehörigkeit mit einem höheren Leben und einer höheren Geschichte uns sinnvoll erscheinen können.

2. Die Priorität des Realismus in den "Weltaltern" kann auch anders aufgefaßt werden. Die Erörterung des ersten Teils der "Weltalter" wurde im Hinblick auf den griechischen Gott Dionysos geschrieben. Dabei wurde nicht in erster Linie an Dionysos als den zur olympischen Götterwelt Erhobenen, sondern an Dionysos als den leidenden Gott gedacht. Die

Erhebung des Dionysos zum Himmel würde der Übergang von dem ersten zum zweiten, ungeschriebenen Buch der "Weltalter" beschreiben, indem durch die Schöpfung das leidende Moment zur Vergangenheit gebracht wird. Im dritten Druck wird dieses Verhältnis befestigt. Hier sei die Rede von einer "ewigen Vergangenheit", von einer Epoche, die nie wieder in die Gegenwart einbrechen wird (VIII, 254-64). Gott ist also in "beständiger Erhebung". Als "ewige Gegenwart" wird er nie wieder in das brennende Feuer seines Grundes zurückfallen (VIII, 260f.).

Und dennoch auch nach der Schöpfung kennt die Welt eine Vergangenheit. Der Bezug zum dunklen Grund ist, wie wir oben gesehen haben, die Voraussetzung der menschlichen Freiheit als Freiheit zum Guten und zum Bösen. Die Möglichkeit einer Durchdringung von Vergangenheit und Gegenwart ist das Spezifische der menschlichen Freiheit, auch wenn der Vollzug der wahren Freiheit das Auseinanderhalten von Vergangenheit und Gegenwart ist. Wenn durch die Schöpfung Gott sich zur vollkommenen Anwesenheit und Freiheit erhebt, schließt er dabei die Möglichkeit einer Rückkehr ins Vergängliche nicht aus. Die Offenheit des göttlichen Wesens fordert eben nichts so sehr als das Aufrechterhalten dieser Möglichkeit. Die göttliche Anwesenheit besteht nur in der Spannung mit dem sich verschließenden Prinzip. Eben dies besagt die Priorität des Realismus in den "Weltaltern", die wir nun im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit verstehen können.

Dieses Verhältnis wird nirgendwo so deutlich wie im Menschen bestätigt. Es mag wohl sein, daß in der Schöpfung die Scheidung der Zeiten vollzogen, so daß das göttliche Wesen zur absoluten Anwesenheit erhoben wurde. Der Beweis aber, daß eine solche Absolutheit nur auf durchdrängender Bestimmung und d.h. Endlichkeit beruht, liegt gerade darin, daß der Ort der Realisierung dieser Anwesenheit, das Bewußtsein des Menschen, der Möglichkeit des Falls ausgesetzt wird. Der Abfall des Menschen von der Erhebung in absoluter Anwesenheit bedeutet nichts Geringeres als das Zurücksinken der Schöpfung in die Vergangenheit. Mit diesem Ereignis fing eine neue Epoche der kosmischen Geschichte an. Ohne zu

eilig auf diese einzugehen, überlegen wir uns, was es mit der menschlichen Zeitlichkeit eigentlich an sich hat.

Schellings Antwort ist durch Entgegensetzung zu Kant gewonnen, d.h. zuerst, die Zeit ist etwas Reales. "Wie oft verlangt oder erfleht menschliche Ungeduld einen beschleunigten Gang der Weltentwicklung, indeß der allein Weise zögert, und die Welt das ganze Maß der Schmerzen tragen läßt, ehe die versöhnende Geburt erfolgt! Lange Zeitalter hindurch fühlen ganze Völker sich unwohl und kraftlos, ihr Schicksal zu ändern, in eine bessere Zeit durchzubrechen. Was hindert sie, wenn die Zeit für den Menschen nur eine innere Form ist, die selbstgesetzte Schranke aufzuheben und so wie mit Einem Zauberschlag in die glücklichere Zeit durchzudringen?" (WA, 153). Kant oder Fichte könnten natürlich diese reale, unaufhebbare Seite der Zeit (ihre Trägheit, ihre Tendenz an der Vergangenheit zu haften) durch die Trennung zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Ich erklären. Es ging also um eine transzendentale Idealität, die von keinem bloß emprischen Willen erreicht werden kann. Schelling aber, indem er selbst dem Absoluten ein Schicksal zuschreibt (dessen Darstellung die "Erzählung" der "Weltalter" ausmacht), will viel weiter gehen: Die transzendentale Dimension ist die Zeit selbst. Es gibt also nichts, das außerhalb der Zeit liegen kann, außer jener allerhöchsten "Lauterkeit", die Schelling ausdrücklich als ein Nichts bezeichnet hat.

Kehren wir zum Text zurück. "Was erhält Jahrhunderte hindurch, trotz aller gegenwirkenden Belehrung, gewisse Ansichten, Meynungen oder Maximen selbst nach den verderblichsten Folgen bey Ansehen, da nichts leichter scheinen sollte, als durch Erfahrungen gewitzigt sie zu ändern? Was läßt lange Zeiten hindurch gewisse Eigenschaften, Talente oder Bestrebungen des Geistes todteähnlich schlummern, bis sie, wie durch einen plötzlichen Frühling geweckt, aus diesem Winterschlaf erwachen und nun nicht einzeln, sondern wie Knospen und Blüthen an Bäumen, Hecken und Stauden, von allen Seiten, geschaart und in Masse hervorbrechen? Diese Fragen, welche nur die nächsten sind, indeß dem aufmerksamen Betrachter viel auffallendere der Art überall entgegen kommen,

beweisen allein schon, daß alles seine Zeit hat, daß die Zeit nicht ein äußeres wildes, unorgänisches, sondern ein inneres im Ganzen wie im kleinen immer ganzes und organisches Princip ist" (Hrvh. v. Vf. - WA I, 153f.).

Die Zeit, muß man zu allererst als eine den Dingen nicht äußerlich anhaftende Form sehen. Sie ist weder in dem traditionellen Sinn als objektiver Fluß der Zeit etwa, innerhalb dessen als in einem Behälter Ereignisse vorkommen, den Dingen äußerlich, noch in dem Sinn Kants, wobei die Zeit, gerade weil sie eine Form der inneren Anschauung ist, außerhalb der Dinge als solchen liegt: "Kein Ding hat eine äußre Zeit, sondern jedes nur eine innre, eigne, ihm eingeborne und inwohnende Zeit. Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darinn, daß er diese allgemeine Subjektivität der Zeit nicht erkennt, daher er ihr die beschränkte gibt, wodurch sie zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen wird. Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit auf's Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit, und ist gleich nicht von jedem zu sagen, es sey im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang" (WA I, 143). Jedes Seiende als Seiendes trägt in sich den Zwiespalt von Anwesenheit und Abwesenheit, einen Zwiespalt, der weiter in dessen jeden Teil hineingreift, den einen von dem anderen trennend, damit alles in der Gestalt des Seienden aufgehen kann. Das Problem, und dies ist besonders ein Problem für den Menschen, ist, diese tiefe Anfänglichkeit wach zu halten. "Das Geheimnis alles gesunden und tüchtigen Lebens besteht unstreitig darinn, sich die Zeit nie äußerlich werden zu lassen und mit dem Zeiterzeugenden Princip in sich selbst nie in Zwiespalt zu kommen" (WAI, 154). Das Problem ist, daß gerade im Menschen die Zeit immer äußerlich zu werden droht. Der Mensch verliert ständig sein Bewußtsein der Anfänglichkeit und stellt sich so vor, als ob er vom Fluß der Zeit immer herumgetrieben wird. Auch diese Vorstellung hat aber "ihre Zeit" und ist der Grund, von dem die wahre Zeitlichkeit sich scheiden muß.[1]

---

[1] Zur Zeitlehre Schellings siehe die Dissertation von

Die geläufige, lineare Vorstellung der Zeit entsteht, wenn der Mensch in einem Prozeß befangen wird, von dem er sich nicht scheiden kann oder will. Die lineare Zeit erscheint als eine Reihe von Jetztpunkten, wobei jedes Moment dem anderen gleichkommt. Eine solche Zeit kann man von dem ganz abstrahieren, was sich in ihr abspielt. Eine solche Zeit ist leer. Von ihr könnte man wohl sagen, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt. Dies kann man nach W. Wieland die uneigentliche Zeit nennen, indem das Wesentliche der wahren Zeit, das Auseinandertreten von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in ihr nicht zum Vorschein kommt. Diese uneigentliche Zeit ist der Grundzug des mechanischen Weltbildes: "Wäre die Welt . . . eine rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen; so gäbe es im eigentlichen Verstande weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft" (WA I, 20).

Diese Uneigentlichkeit beschreibt eine mögliche Weise des menschlichen Daseins: "Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit! Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene, Gegenwart gibt es keine. Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegenzusetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr" (WA I, 20). Wahre Zeitlichkeit zeigt sich, wo der Mensch die notwendige, epochestiftende Scheidung der Zeit zuläßt, wo er ihr entspricht und in seiner Entsprechung zur Entscheidung kommt. Diese Entscheidung ist jener Handlung absolut entgegengesetzt, die aufgrund der Vergegenständlichung einer vergangenen Entwicklung die Zukunft in diese Entwicklung einzuholen versucht, um sie zu sichern oder sie faßbar zu machen. Die wahre Entscheidung hat nicht die Struktur eines planenden Aufbaus auf dem Vergangenen. Sie steht offen für die Wendungen der Zeit selbst. Wenn ihre Zeit kommt, kommt immer ganz plötzlich die Entscheidung auch. Keine Regeln können sie leiten, denn

---

Habermas, a.a.O., S. 330-43 und W. Wieland, Schellings Lehre von der Zeit. Beide Untersuchungen stützen sich auf der Philosophie Heideggers und treffen das Wesentliche an Schellings Zeitlehre in den "Weltaltern".

solche Regeln sind immer von dem Vergangenen hergeleitet. Von der wahren Entscheidung gilt: "Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden" (IX, 217), d.h. die wahre Entscheidung besteht nicht darin, daß etwas nach dem Wunsch des Ich bestimmt wird. Sie ist vielmehr erst dort möglich, wo das Ich, wenn die Zeit dafür kommt, seine besondere Ziele und Pläne aufgibt, oder mehr, wo das Ich in sich sterben kann, um in einer neuen, einmaligen Gegenwart geboren zu werden.

Die eigentliche Zeitlichkeit spiegelt nichts anderes als die Einmaligkeit dieser Gegenwart, eine Einmaligkeit, die sich durch Abgrenzung von der Vergangenheit und der Zukunft zeigt. Es ist diese radikale Jeweiligkeit der Zeit, die es Schelling erlaubt, die Zeit mit der Jeweiligkeit des jeweiligen Seienden zusammenzubringen: So hat jedes Ding "seine Zeit in sich selbst" (WA I, 142), so hat "alles seine Zeit" (WA I, 154). Gegenüber der Abstraktion der uneigentlichen Zeit hat die eigentliche Zeit eine überwältigende Fülle. Um in der wahren Zeitlichkeit zu leben, muß der Mensch diese Fülle aushalten können. Um sie auszuhalten, muß er in ihr aufgehen. Er darf nicht sein Wesen gegen sie beharren lassen, sondern muß sein Wesen als das Aufgehen in der Fülle, d.h. als die wahre Zeitlichkeit selbst, immer neu entdecken. Dies kann er, insofern etwas in ihm immer stirbt. "Kein Leben", schreibt Schelling, "ist ohne gleichzeitiges Sterben" (VIII, 260).

Entscheidend ist, wie der Mensch sich zu diesem notwendigen Sterben verhält, ob er es zu überwinden versucht, dadurch daß er an der gegebenen Form seines Lebens festhält, oder ob er in seinem ständigen Sterben die Möglichkeit seiner Freiheit erblicken kann, die darin besteht, daß er sich von sich selbst - und von den Gegenständen seiner Erfahrung - trennen kann, um sich selbst zu übersteigen. Der höchste Vollzug dieser Scheidung besteht im Philosophieren (WA I, 7), was aber nicht allein die Erhebung über das Seiende durch das transzendierende Denken erzielen soll, sondern auch den Vollzug dessen Seiendheit in dem entschiedenen, d.h. von allem frei gewordenen, Augenblick. Das "Sterben" löst uns

von der Gebundenheit an eine bestimmte Form und öffnet uns für die Begegnung mit einer nicht vorher zu bestimmenden Form, also mit einer Form, die sich uns einfach präsentieren muß. Diese Offenheit ist die wahre Freiheit.

Wahre Gegenwart kann man also vom Vergangenen nicht ableiten. Man erfährt sie nur aus jener Offenheit, die für alles bereit ist, was auf uns zukommen mag. Gegenwart ist nie etwas, das wir besitzen können; wenn wir sie fassen, ist sie immer schon vergangen. Sie ist etwas, das nur in dessen Kommen erfahren werden kann. Gegenwartserfahrung ist darum zugleich Zukunftserfanrung, denn Zukunft, so könnte man sagen, ist gerade die Offenheit, aus der die Gegenwart als stets einmalige Gegenwart entspringt. So eröffnet sich durch die Scheidung von der Vergangenheit nicht Gegenwart allein, sondern auch die Zukunft: "Wohltätig und förderlich ist dem Menschen das Bewußtsein, etwas wie man sagt hinter sich gebracht, d.h. als Vergangenheit gesezt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen" (WA II, 23). Die Scheidung von der Vergangenheit bringt uns zum neuen Anfang, was immer auf die Zukunft gerichtet ist. Die Zukünftigkeit als solche ist weniger ein bestimmtes Ziel einer konkreter Handlung als die Anfänglichkeit und Offenheit, aus der überhaupt echte Handlung entstehen kann. Dies zu sehen ist wichtig, denn sonst wird man Schellings geschichtsphilosophische Bemerkungen über die Epoche der Zukunft auf falsche Weise als Abschluß der Geschichte deuten, während sie eigentlich an die Quelle der Geschichtlichkeit heranführen wollen.

Die hier dargestellte Zeitstruktur haben wir schon anhand der Wissenschaftsproblematik angedeutet. Das Vergangene kann gewußt und d.h. im gewissen Sinne erledigt werden, während das Zukünftige eine so offene Struktur hat, daß ihre Einbeziehung in das Wissen zur "Verstummung der Wissenschaft" führen muß. Weil das Vergangene auch in Bezug auf die Zukunft immer uminterpretiert werden muß, bedeutet die Offenheit der Zukunft die Möglichkeit einer Neubelebung der Vergangenheit, die darum in die Gegenwart eingreifen kann, um erst durch mühevolle

Auseinandersetzung von ihr wieder geschieden zu werden. Die volle Kraft der Zukunft ruht nun in ihrer höchsten Möglichkeit, des Auflösens durch den Tod jeder gegebenen Gestalt.[1] Das Freiwerden von einer Gestalt, die Scheidung von der Vergangenheit, die die jeweilige Gegenwart eröffnet, ist das stets mögliche Geschenk des Todes an das Leben. Der Mensch kann frei sein, indem er sterben kann. Er kann sich in einem freien Wissen bewegen, indem er sich von jeder besonderen Form des Wissens freihält, d.h. indem er zum "nicht-wissenden" Wissen gelangt. Dies besagt letztlich die Einsicht in die Endlichkeit und Jeweiligkeit jeder besonderen Weise des Lebens oder des Wissens. Das befreiende Wissen ist zugleich ein tragisches Wissen.

Und dennoch ist das höchste Wissen nicht nur negativ aufzufassen. Schellings Gedanken über den "sterbenden Gott" sind immer im Hinblick auf den "kommenden Gott" gefaßt. Der kommende Gott ist der Gott der Liebe. Was immer sterben muß, d.h. was zur Vergangenheit werden muß, ist das Für-sich-Sein der Selbstheit. Dieses Sterben ist zugleich eine Eröffnung, eine Lichtung, in der das einmalig Neue zur Erscheinung kommen kann. Die Selbstüberwindung um des Anderen willen ist die Liebe. "Alles, was noch in der Ungeschiedenheit lebt und so weit es noch in ihr lebt, lebt in der Vergangenheit" (WA I, 154). Dieser Ungeschiedenheit entspricht ein Wille, der Wille, z.B., zur Einordnung der Wirklichkeit in die Einheit des Verstandes, der Wille, über alles zu verfügen, der Wille, den Zugang zur Zukunft, als der Geburtsstätte des Neuen und des Überraschenden, zu versperren. Dem, der sich auf diesen Willen versteift, "der sich der Scheidung in sich widersetzt, erscheint die Zeit als strenge, ernste Notwendigkeit. Für die aber, die, in immerwährender Selbstüberwindung begriffen, nicht nach dem sehen, was hinter, sondern was vor ihnen ist, wird ihre Macht unfühlbar. Liebe dringt in die Zukunft, denn nur der Liebe wegen wird die Vergangenheit aufgegeben. Sehnsucht hängt an der Vergangenheit fest, ist Schmachten nach dem ersten Einsseyn und Mangel an thätiger Liebe. Lust ist in der Gegenwart; beyde stört die Zeit, nur der Liebe ist sie befreundet" (WA I, 154).

---

[1] Dazu siehe Wieland, a.a.O., S. 45-50.

Mit der Einführung der Liebe ist die Zeitstruktur des menschlichen Daseins durchsichtig geworden. Man könnte sogar sagen, daß die Liebe nichts anderes als die Einsicht ist, wie Schelling im Abschnitt "Geneologie der Zeit" schreibt, "daß alle Dinge nur Früchte ihrer Zeiten, und zwar jedes die Frucht einer bestimmten Zeit ist und daß sie nur als solche begriffen werden können" (WA I, 158). Daß alle Dinge ihre Zeit haben, heißt, daß alle Dinge ihren Tod in sich tragen. Dieser Tod ist das, wodurch sie sich anderen Dingen einfügen. Dieses Sterbenmüssen, der Zug der Verbergung, der sich durch alle Dinge durchzieht, ist die Bedingung der Offenbarung der Fülle des Seins. Dies hat eine klare moralische Folge, denn es soll uns zur Bereitschaft bringen, die Unabhängigkeit eines Anderen anzuerkennen, auch wenn dies das Aufgeben unseres eigenen Willens, sogar bis in den Tod hinein, verlangt. Oder, wie nach der "großen nicht genug zu erkennenden Lehre: Wer sein eigenes Leben findet, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert, der wird es finden" (WA I, 181). Die Liebe weist über das Individuum hinaus und eröffnet dadurch die gesellschaftliche Dimension, in der Schellings Geschichtsphilosophie entfaltet wird.

3. Wir haben im vorhergehenden Abschnitt behauptet, daß die durch die Schöpfung vollzogene Offenheit des göttlichen Wesens, die göttliche Liebe können wir nun sagen, nichts so sehr verlangt, als die Aufrechterhaltung der Möglichkeit des Rückgangs in die durch die Schöpfung überwundene Vergangenheit. Die Möglichkeit des Falls, des Sich-Verschließens und der Sich-Behauptung des In-Sich-Verschlossenen gegen die Offenheit des göttlichen Willens, ist eine Möglichkeit, deren Zulassung eben das Wesen der göttlichen Liebe ausmacht. Darin besteht der Keim der ganzen Geschichtsphilosophie Schellings, deren Umriß wir nun von der Perspektive der Weltalter- und der Spätphilosophie her kurz zusammenfassen wollen, um aber auf diese Weise deutlich zu machen, daß der eigentliche Sinn der Geschichtsphilosophie Schellings in keinem faßbaren Umriß erschöpft werden kann; er ist allein in der Aufrechterhaltung

jener Möglichkeit zu finden, aus der das Neue stets geschehen kann.

Der Anfang der Geschichte ist in einem Sinn die Schöpfung. Diese ist nach den "Weltaltern" nicht creatio ex nihilo, sondern das Aufgehen aus dem ursprünglichen Chaos heraus einer Form, die die Wiederherstellung der ursprünglichen Lauterkeit bedeutet, die aber nun, wegen des Durchgangs durch die Differenz, zur bestimmten Form des Kosmos gekommen ist. Weil diese Wahrheitserschließung, die Offenbarung des ursprünglichen Wesens, nicht ohne Streit - hierin liegt Schellings eigentliche philosophische Entdeckung - entstehen kann, ist der Übergang zur gegenwärtigen Welt zugleich die Setzung einer vergangenen Welt, wie wir sie im zweiten Hauptabschnitt dieses Kapitels beschrieben haben. Dort ging es um den Streit zwischen dem offenen Wesen und dem sich zurückziehenden Willen zur Existenz, einen Streit, der vom leidenden Gott (Dionysos) ausgetragen werden muß.

Schellings Zeitanalyse macht die Sache durchsichtiger. Dionysos leidet an der Notwendigkeit, durch die er von einem fremden Willen in die Existenz gezogen wurde. Der unaufhörliche Streit mit diesem Willen ergibt das Bild eines ewig sich in sich drehenden Rads. Daß er an dieser ewigen Wiederkehr leidet, heißt, daß er die Zeit außer sich hat - und zwar eine unendliche Zeit, der er nie entfliehen kann. Diese ewige Wiederkehr wird eben als solche nie absolut zu überwinden. Eine relative Überwindung ist jedoch möglich und macht den Sinn der Schöpfung aus. Der Ausweg, so können wir nun deutlich sehen, liegt gerade in der Zeitlichkeit selbst. Die Schöpfung entspricht jener Scheidung, wodurch im Menschen etwas als vergangen gesetzt wird und etwas anderes sich als gegenwärtig ereignet. Mit der Gegenwart wird die ins Endlose laufende und unerträgliche Kette der Zeit zur Vergangenheit, d.h. zur relativen Vergangenheit. Es ist das Zeitigen der Zeit selbst, das dies ermöglicht und bewirkt. Dionysos stirbt und wird wiedergeboren - aber als das, was er noch nie war. Er ist nicht mehr der, der anfang- und endlos existieren muß, sondern der, der für den jeweiligen, sich nie wiederholenden Augenblick frei geworden ist. Er läßt die Vergangenheit zur Vergangenheit werden und begegnet der

Zukunft in ihrer absoluten Offenheit. Er wird befreit, indem sein notwendiges Sein in die Vergangenheit verschwindet. Diese Befreiung geschieht, indem das Urwesen den Versuch aufgibt, das sich zusammenziehende Prinzip in seine eigene Offenheit zurückzuführen, sondern es sich zurückziehen läßt. Gerade aus dem Entzug der Zeit offenbart sich das Wesen im ewigen Augenblick.

Die Schöpfung ist die Augenblickserfahrung Gottes, das, wodurch er eigentlich zum Gott wird. Man soll sich die Schöpfung nicht vorstellen, als etwas, das sich jenseits dieses Lebens in einer weit zurückgelegenen Zeit ereignet hat. Es ist wahr, daß die Zeit erst mit der Schöpfung anfängt, aber es ist nicht der Fall, daß diese ein von unserer Zeit entferntes erstes Moment der Zeit darstellt, denn jedes Mal, daß sie die Zeit setzt, setzt die Schöpfung zugleich eine vergangene Zeit. Jeder Akt der fortgehenden Schöpfung ist der Anfang der Zeit; jeder Akt der Schöpfung setzt dennoch eine vergangene Zeit hinter sich. Der wahre Augenblick hat keine Zeit außer sich, sondern trägt die ganze Zeit in sich (WA I, 145). Daraus ergibt sich die Lösung der metaphysischen Frage nach dem Anfang der Zeit. Der Anfang der Zeit liegt im jeweiligen Augenblick; im Augenblick präsentiert sich Gegenwart durch deren Scheidung von einer Vergangenheit, die gerade als Vergangenheit ins Endlose zurückgeht. Der Anfang der Zeit ist ein ewiger Anfang, der in jedem jeweiligen Augenblick liegt, "weil die Zeit in jedem Augenblick ganze Zeit, d.h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist, die nicht von der Vergangenheit, nicht von der Gränze, sondern vom Mittelpunkt anfängt und in jedem Augenblick der Ewigkeit gleich ist. Denn weil jeder Augenblick die ganze Zeit ist, so könnte nur gefragt werden - nicht: wie viel Zeit ist schon verflossen? sondern - : wie viele Zeiten sind schon gewesen?" (I, 145). Es ist eigentlich nur in diesem Sinne, d.h., indem sie eine immerwährende Zeitstiftung bedeutet, daß eine Beschreibung der Schöpfung zu einer Philosophie der Geschichte gehört.

Ein zweites Moment ist für die Geschichtserfahrung auch wesentlich. Dem Sich-Öffnen des Augenblicks steht das Sich-Verschließten entgegen. Die Vergangenheit wird durch

die Schöpfung augenblicklich überwunden; sie verliert aber nicht ihre ganze Kraft, wie dies sich deutlich im Sündenfall erweist. Mit dem Fall wird die Zeit wieder äußerlich; die Leidensgeschichte des Dionysos muß - nun im gefallenen, d.h. im menschlichen Bewußtsein - wiederholt werden. Um diese Wiederholung zu beschreiben, müßte man - wie Schelling dies in der Spätphilosophie versucht hat - die ganze Geschichte der Mythologie durchwandern. Die wesentlichen Momente dieser Geschichte wurden aber bereits im Anhang zu den "Weltaltern", "Über die Gottheiten von Samathrake" (1815), dargelegt. Diese Schrift ist der einzige Teil der "Weltalter", den Schelling selbst veröffentlicht hat. In ihr wird die Dionysoslehre, Schellings erster Beitrag zur positiven Philosophie im Sinne der Spätzeit, zusammengefaßt. Obgleich sie die Struktur seiner Potenzenlehre aufzeigt, wurde sie trotzdem nur aus mühevoller philologischer Untersuchung gewonnen. Es ist ferner klar, daß nach Schelling sie nur durch eine solche Untersuchung hätte entdeckt werden können, insofern die Dionysoslehre eine wirkliche geschichtliche Folge wiedergeben will, während die Potenzenlehre reine Möglichkeiten umfaßt. Der Abfall des Menschen war von vornherein möglich; dessen Verwirklichung und der daraus entstandene mythologische Prozeß entstammen aber einer unergründbaren Tat.

Diese Tat ist in der Dionysoslehre der Raub der Persephone. Gerade wegen der Unergründbarkeit jener Tat muß ihre Darstellung die Form einer Erzählung annehmen. Nachdem die Schöpfung im menschlichen Bewußtsein ihre höchste Klärung erreicht, wird sie der Freiheit dieses Bewußtseins zufolge der Möglichkeit eines Rückfalls in ihren dunklen Grund ausgesetzt. Der Mensch kann der Gipfel der Schöpfung sein; er muß es aber nicht. Sein tatsächlicher Rückfall wird durch das Bild des Raubes der Persephone durch Hades, der nach Schelling (in Anschluß an Heraklit) die ursprüngliche Gestalt des Dionysos bedeutet (VIII, 356), konkret dargestellt. Die Versöhnung der Persephone mit ihrer Mutter Demeter kommt nur durch die Wiederholung des Schöpfungsprozesses im menschlichen Bewußtsein zu Stande. Die Wiederholung ist notwendig,

denn der Mensch kann die chaotische Zeit sowenig aushalten, wie das ursprüngliche leidende Urwesen es konnte. Dionysos muß aus der Unterwelt in die olympische Götterwelt hinaufsteigen. Im ersten Moment des gefallenen Weltalters ist der Mensch einem tierischen, ungebundenen Leben (durch seine eigene Tat) ausgeliefert und kennt Gott nur unter der Form der ewig in sich drehenden Himmelssphäre. Den vom Sein befreiten Gott kennt er nicht mehr. Die Herrschaft des realen Prinzips zeigt sich darin, daß eben als der Aufstieg des Geistes beginnt, dieser eine Zersplitterung erfährt. Der Ort des Geistes ist das Bewußtsein des Menschen. Seine Zersplitterung zeigt sich in der Entstehung verschiedener Kulturen und Sprachen. Eine Vereinheitlichung der Menschheit muß während der Zeit des mythologischen Prozesses ausbleiben. Eine innerkulturelle Einheit wird allerdings bereits in der heidnischen Zeit erreicht. Dies zeigt die Entstehung der olympischen Götterwelt, die in den Mysterien, mit dem Aufstieg des wiedergeborenen, des zweiten Dionysos, zusammengefaßt wird. Persephone und Demeter sind nun zeitweilig versöhnt, warten aber noch auf eine bleibende Versöhnung, die erst mit der Ankunft des Dionysos in seiner dritten Gestalt erreicht werden wird. Diesen dritten Dionysos, mit dessen Ankunft Zeus gestürzt werden wird, kannte das Heidentum nur in den Mysterien, wo er "als Kind an der Brust der Demeter gezeigt und vorgestellt wurde" (XIII, 517). Die Ankunft des dritten Dionysos macht den Übergang vom Heidentum zum Christentum aus.

Diese lange Geschichte faßt Schelling im ersten Druck der "Weltalter" in einigen Sätzen zusammen: "In allen Ansichten der Menschheit, allen Religionen ohne Unterschied, liegt die stille Ahndung jener Folge von Persönlichkeiten, die Nothwendig ist, um den Zustand der entfalteten und zugleich beruhigten Schöpfung zu erklären. Denn so läßt nicht allein die Indische Religion ihren höchsten Gott den zweyten, Brama, erzeugen, durch welchen die in jenem verborgne Welt erst hervorgezogen wird. Auch in der griechischen Fabel folgt der Herrschaft des Uranos, der uranfänglichen himmlischen Wesenheit, die Herrschaft des Kronos, in dessen Natur zwey Vorstellungen verbunden werden, die der ewig gebährenden, ewig verschlingenden Zeit, des unabläßig in sich selbst laufenden Rads der

Geburt, und die der goldenen Zeit, welcher zuletzt immer jene Eintracht der Dinge zum Vorbild diente, in welcher sie vor dem Anfang der jetzigen Zeiten zusammenlebten. Denn es bleibt dem Menschen in dem lebhaftesten Gefühl der Entzweyung mit sich und der ganzen Welt noch die Ahndung, einmal im Ganzen und selber mit das Ganze gewesen zu seyn und der Wunsch ist so natürlich, lieber gleich in dieses zurückzugehen, als durch einen langen Kampf wieder dahin zu gelangen. Den Kronos aber verdrängte sein Sohn Zeus, der Herrscher der Gegenwart, dem nur in der Zukunft ein gleiches Schicksal geweissagt ist. Vor Zeus Herrschaft gab es nur wilde, regellose Geburten, nichts Bleibendes und Bestehendes; mit Zeus aber beginnt das Reich der Form, beginnen die bleibenden ruhenden Gestalten. In der andern Beziehung aber, da die Zeiten Saturns als die Zeiten hoher Glückseligkeit betrachtet wurden, mußte dem Realismus der griechischen Religion zufolge diese Verdrängung als Gewaltthat vorgestellt und beklagt werden" (WA I, 124f.).

Das in den Mysterien geweissagte Schicksal vom Untergang des Zeus wurde nach Schelling mit der Verbreitung des Christentums erfüllt. Das wahre Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Vater wird erst in der christlichen Lehre offenbar. Der Sohn verdrängt den Vater nicht durch eine Gewalttat, sondern erhebt ihn zur Gottheit durch seine Hingabe an ihn. Durch Leben und Tod Christi wurde die (noch nicht vollzogene) Möglichkeit einer letzten Versöhnung zwischen Gott und Mensch gegeben. Für Schelling ist offensichtlich, daß auch diese Versöhnung innerhalb der menschlichen Geschichte zu erreichen ist. Die Einheit der Menschheit mit Gott würde das noch ausstehende friedliche Zusammenleben der verschiedenen menschlichen Kulturen heißen, was allerdings nicht die Aufhebung jeder Spannung zwischen den Kulturen bedeuten würde, da ein dreifaltiges Spannungsverhältnis die Lebendigkeit Gottes selber ausmacht. Schellings Spätphilosophie ist der Ausarbeitung jener philosophischen (allgemein verständlichen) Religion gewidmet, die dieses spannungsvolle und doch friedliche Zusammenleben ermöglichen würde. Man findet auch den Entwurf dieser Philosophie bereits in den "Weltaltern".

Die Gestalt Christi beweist die Möglichkeit einer vollkommenen Versöhnung von Gott und Mensch besonders darin, daß Christus selbst als Mensch geboren wurde. Was in der Mythologie noch Fabel war, wird mit Christus zur Wahrheit: Er erscheint in der Geschichte, und zwar in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort (XIV, 173, 229). Als Gott ist Christus der Menschensohn. Seine Geburt zeigt schon seine innere Bestimmung. In seinen bisherigen Gestalten als Dionysos war er immer ein Gott, der sich gegen andere Götter behaupten mußte. Nun aber verzichtet er auf seine "außergöttliche Gottheit" und wird gerade dadurch das, was der Mensch ursprünglich war, Ort der göttlichen Offenbarung. Dieser Bestimmung bleibt er bis zu ihrer letzten Konsequenz treu, indem er sein außergöttliches, natürliches Sein sterben läßt und Platz für die Ankunft des Geistes schafft. Der Geist kann die ganze Welt durchdringen, aber nur weil er mit keiner besonderen Gestalt gleichzusetzen ist. Das Sterben Christi geschieht um der Offenheit des Geistes willen. Die Struktur dieses Verhältnisses werden wir im letzten Abschnitt deutlicher machen.

Nun geht es um das Verhältnis Christi zum Menschen. Ursprünglich ist Christus die Gestalt, in der die Schöpfung vollendet wird. Als solche ist er fast untrennbar vom Urmenschen, d.h. bis dieser in das Chaos hineinstürzt. Christus als das "Gott-Setzende" im Menschen wurde vom Menschen getrennt und erst durch den mythologischen Prozeß (das vorchristliche Leben Christi selber) mit ihm wieder versöhnt. Die Sündentat des Menschen hat ihn auseinandergerissen und in ein tiefes, langes Leiden gesetzt. Statt aber den Menschen (seinen "Feind" - XIV, 81) zu hassen, wie zu erwarten wäre, liebt er ihn. Obgleich Christus selbst völlig unschuldig ist, nimmt er die menschliche Schuld auf sich und durch seinen Tod eröffnet die Möglichkeit einer Rückkehr des Menschen zur Unschuld. Dies bezeugt eine Liebe, "die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es ist so - das wir aber nach keinen menschlichen Begriffen hätten erwarten oder voraussehen

können . . ." (XIV, 197). Durch sein Leben, seine Entscheidung auf den eigenen Willen zu verzichten und nur dem Willen des verborgenen Vaters zu folgen, und vor allem durch seinen Tod zeigt Christus die höchste Möglichkeit des Menschseins, die darin besteht, Hirte statt Herr des Seins zu sein. Nur durch die Überwindung des Herrschaftswillens wird die Möglichkeit einer Versöhnung des Menschen mit dem Mitmenschen, mit der Natur und mit Gott gegeben. Ob diese Möglichkeit verwirklicht wird, ist aber der Entscheidung des Menschen überlassen. Diese Entscheidung hat jedoch nichts mit einem willkürlichen Entschluß zu tun. Sie wäre das Geschenk der erfüllten Zeit. Die epochestiftende Entscheidung kann nur getroffen werden, wenn die Zeit dafür gekommen ist - und wenn der Mensch dieser Zeit gewachsen ist.

Die Entfaltung auf diese Zeit der geschichtlichen Entscheidung hin beschreibt Schelling in seiner Spätphilosophie anhand der Aufeinanderfolge von drei Kirchen, wobei allein in der noch zu kommenden Kirche von Johannes der Vollzug des wahren Christentums erreicht wird. Die katholische Kirche (die Kirche von Petrus) verkörpert zwar Universalität, aber eine falsche Universalität, die durch Machtverhältnisse und dogmatische Versteifung und nicht durch christliche Liebe gewonnen wird. Sie ist die notwendige Grundlage der zukünftigen Kirche. Die protestantische Kirche (die Kirche von Paulus) überwindet das Prinzip einer äußerlichen, ausschließlichen Autorität, befreit das Individuum für eine unmittelbare christliche Erfahrung, aber sie löst sich eben darum in verschiedene Kirchen auf, ohne die Einheit wahrer christlicher Gemeinschaft zu finden. Der von der Kirche gesicherten politischen Einheit des Mittelalters folgt die Zeit des religiösen und politischen Streits nach. In diesem Zeitalter des Streits stehen wir noch; die Möglichkeit besteht jedoch, in eine dritte christlich Epoche hinüberzugehen, die Schelling anhand der Kirche von Johannes darstellt. Diese wäre eigentlich der Vollzug der ganzen Geschichte, eine höhere Einheit, die nicht durch dogmatische Ausschließlichkeit und Herrschaft zu erreichen wäre, sondern durch Liebe, die wechselseitige Anerkennung der

eigenen Endlichkeit, die Bejahung also der Individualität des Anderen. In diesem Vollzug der Geschichte erblickt man leicht das Wiederherstellen ihres Anfangs, indem das dort entfaltete Prinzip das Lassen der Differenz ist.

Wie wir gesehen haben, sieht Schelling die Bedeutung der Person Christi in seiner unbegreiflichen Liebe für den Menschen, seinen natürlichen Feind. In ihm wird also das Prinzip der Ausschließlichkeit überwunden. Durch die Anerkennung der eigenen Endlichkeit, durch das Sterben-Lassen des eigenen Willens, wird der Weg zu einem "höheren Leben" des Geistes eröffnet. Diese Grundposition des Christentums deutet auf eine Offenheit hin, die das Verhältnis zur wahren Zukunft kennzeichnet.

Wenn man von Schellings Lehre der Zeit ausgeht, dann wird es klar, daß man seine Beschreibung der Zukunft falsch versteht, wenn man die Zukunft als ein schon geschlossenes Ziel deutet, dem die Geschichte in einer festen Richtung zustrebt. Von hier aus läßt sich das Scheitern der "Weltalter" leicht verstehen. Ihr letztes Buch hätte die Zukunft (was nur "geahnt" werden kann) zum Gegenstand gehabt, aber eben dies ist unmöglich. Die Ekstase der Zeit selbst widerspricht dem Abschluß des Systems.

Man <u>könnte</u> gerade darum die <u>Spätphilosophie</u> als einen Rückfall in ein nicht ekstatisches, vergegenständlichendes Denken bezeichnen, aber dadurch wäre m.E. ihre eigentliche Bedeutung verfälscht. Diese besteht darin, durch die Erzeugung eines offenen Bildes der Zukunft (eine <u>Beschreibung</u> der Zukunft hat Schelling nie gegeben) jene erwartungsvolle Offenheit in uns vorzubereiten, aus der es allein möglich ist, dem kommenden Augenblick als dem Anfang der Zeit zu begegnen. Das <u>Christliche</u> daran ist so wenig als etwas Ausschließliches zu verstehen, wie die Person Christi selber, die nach Schelling das zum Judentum gekommene Prinzip des Heidentums darstellt. Nur indem er von jedem besonderen Moment der Geschichte frei geworden ist, erschließt Christus den Sinn der ganzen Geschichte. Die Freiheit und Göttlichkeit Christi lag gerade in der Endlichkeit und Geschichtlichkeit, die er frei auf sich nahm. Die wahrhaft allgemeine

Kirche wird nicht auf der Verallgemeinerung einer besonderen Gestalt beruhen, sondern auf der Befreiung von jeder Gestalt, einer Befreiung, die zugleich die Offenheit für jede Gestalt bedeutet. Diese Kirche, wenn sie käme, könnte nie als Sieg des Christlichen über das Nicht-Christliche erscheinen (gerade wie in Christus die Erwartungen eines siegreichen Messias enttäuscht wurden), denn sie ist nur durch den endgültigen Verzicht auf jeden Herrschaftswillen möglich. Um zum höheren Leben zu gelangen, muß auch die christliche Kirche, d.h. in ihrer Besonderheit und Ausschließlichkeit, zuerst sterben.

Die zukünftige Kirche soll die Menschheit zur Einheit bringen, aber ohne die Verschiedenheit der Kulturen aufzuheben. Sie soll also nicht die Einheit so herstellen, daß sie die Menschen in eine Form hineinzwingt, sondern daß sie durch Liebe die Menschen ihre jeweiligen Wege gehen läßt. Dies ist die Umkehrung dessen, was die Menschheit erst getrennt hat, nach Schelling die Sprachverwirrung, die er in der "Philosophie der Mythologie" anhand der Geschichte des Turms von Babel erläutert (XI, 94-118). Als die Menschen ihre zukünftige Zerstreuung geahnt haben, haben sie aus Angst versucht, ihre Einheit durch den Bau von Städten und Monumenten zu erhalten. Aber gerade deswegen haben sie ihre Einheit verloren. Es begann nach Schelling die Absonderung (XI, 117), deren innere Geschichte die Geschichte des Polytheismus und der Entstehung verschiedener Sprachen ist. Die mögliche Umkehrung von Babel und Wiederherstellung der Einheit wird im neuen Testament durch das "Wunder des Pfingstfestes" angedeutet, "die Gabe der Sprache, die . . . die Wirkung hatte, daß Menschen von verschieden redenden, durch Sprachen zertrennten Völkerschaften jeder dieselbe Rede in seiner Sprache zu hören glaubte" (XIII, 524).

Es geht also um eine Einheit, die Verschiedenheit bewahrt und sogar fordert. Eine Sprachgemeinschaft soll irgendwie entstehen, die verschiedene Sprachkreise zusammenbindet, ohne daß man die jeweilig eigene Sprache aufgeben muß. Eine solche organische Einheit bildet das Zentrum der ganzen Philosophie Schellings. Den höchsten Ausdruck dieser Einheit

findet man in seiner Dreieinigkeitslehre, die wir nun in ihren Grundzügen wiedergeben wollen. Allein eine allgemein erkannte Offenbarung solcher Einheit könnte die Menschheit so zusammenbringen, daß die Menschen gerade in ihren Differenzen die Bedingung ihres Eingefügtseins in eine höhere, übermenschliche Einheit erkennen könnten. Denn so "läßt sich wohl keine vollkommnere Auflösung des Streits aller menschlichen Systeme denken, als diejenige ist, die im Begriff der Dreyeinigkeit des göttlichen Wesens schon längst geoffenbart ist" (WA I, 168f.). Die Entscheidung für eine solche Möglichkeit wäre eine wahrhaft geschichtliche Entscheidung, die über das Individuum hinaus reicht und die deshalb der Zeit selbst überlassen werden muß. Die ekstatische Offenheit der ganzen Menschheit scheint natürlich unmöglich zu sein. Eine solche Offenheit wäre allein durch das möglich, was über jedem Einzelnen steht. Dies zu erschließen ist das höchste Ziel der Philosophie.

4. Schellings Dreieinigkeitslehre steht in der Tradition von Joachim von Fiori, den er auch nennt (XIV, 69 und 72). Weil sie die gegenseitige Unabhängigkeit der drei göttlichen Gestalten hervorhebt, ist sie vielleicht besser eine Dreifaltigkeitslehre zu nennen. Auf jeden Fall ist sie im Grunde genommen Geschichtsphilosophie, wie von unserer Darstellung der drei Kirchen her einleuchtend sein wird. Schelling findet die Dreiheit überall gespiegelt, z.B. im vorchristlichen Judentum (Moses, Elias, Johannes der Täufer), in der heidnischen Mythologie (Uranos, Chronos, Zeus), oder - was Schelling aber nie explizit macht - in der ganzen Geschichte (Judentum, Heidentum und Christentum). In den "Weltaltern" wird dies noch breiter aufgefaßt: Den drei Epochen der vorweltlichen, der weltlichen und der nachweltlichen Zeiten entsprechen Vater, Sohn und Geist.

Es ist nicht zu leugnen, daß dies - wegen des Zwangs der systematischen Intention des deutschen Idealismus - oft zum künstlichen Schema wird, wobei die reiche Mannigfaltigkeit der Geschichte nivelliert wird. Schellings Anliegen ist es jedoch, gerade dieser Mannigfaltigkiet gerecht zu

werden. Eben deshalb hebt er die wechselseitige Unabhängigkeit der drei göttlichen Personen hervor. Diese sind etwas anderes als drei Momente eines einheitlichen Prozesses, wie z.B. bei Hegel, für den Gott, über die drei Entwicklungsstufen von Selbstsein, Anderssein und der in sich zurückkehrenden Einheit beider, zu sich selbst kommt. Bei Schelling ist die Möglichkeit eines geschichtlichen Auseinandertretens der drei Personen immer gegeben, mit dem Resultat, daß er (wie Joachim von Fiori) der Gefahr eines Dreitheismus nur insofern entgegentreten kann, als er ein viertes Prinzip, die übergöttliche Offenheit oder Lauterkeit, voraussetzt.

Schellings Dreieinigkeitslehre orientiert sich - im Unterschied zur traditionellen Lehre - am Phänomen der Zeit. Jedes Seiende ist augenblicklich ein Seiendes: Es entsteht, präsentiert sich, und vergeht. Die Zeit ist übergreifend, und gerade so erschließt sie alles. Eben darum läßt sich dieselbe zeitliche Struktur in jeder Erscheinung nachweisen, ob wir das Ganze des Seienden, eine einzelne Epoche der kosmischen oder der menschlichen Geschichte, oder einen einzelnen Augenblick eines einzelnen menschlichen Lebens in Betracht ziehen. Diese immerwährende Struktur soll in der Dreieinigkeitslehre ausgesprochen werden, ohne daß sie die epochalen Unterschiede innerhalb des Seienden nivelliert: In ihr muß also sichtbar werden, warum das eine Wesen sich immer anders zeigt. Die Zeit, als eine fortwährende Scheidung, läßt Verschiedenes jeweilig als das Ganze erscheinen: So hat alles seine Zeit. Wo die richtige Zeit dafür gekommen ist, scheidet sich ein Seiendes vom dunklen Grund seiner Ungeschiedenheit und präsentiert sich in reiner Anwesenheit. Seine Erschließung ist jeweils eine zeitliche Erschließung. In ihr wird jeweilig ein Ganzes erschlossen. Die Zeitlichkeit dieses Wahrheitsgeschehens ist immer dieselbe: Diese immer selbe Struktur wird in der Zeugung des Sohns von dem Vater ausgesprochen, einer Zeugung, die gerade in dem Sinne ewig ist, daß sie ewig aus dem inneren Chaos des Anfangs das Neue und Einmalige schöpft.

Hier ist allerdings Vorsicht geboten. Das "Chaos" ist nicht selber der Anfang; es ist viel eher das Anfangslose,

das, was seinen Anfang, das erlösende "Wort", nicht findet. So auch ist das Chaos nicht etwa der Vater, denn dieser wird zum Vater, erst dann als er den Sohn erzeugt: "Der Sohn ist der Versöhner, der Befreyer und Erlöser des Vaters, und wenn die väterliche Kraft vor dem Sohne war, so war sie nicht weniger vor dem Vater; denn der Vater ist nur in dem Sohn und durch den Sohn Vater. Daher der Sohn auch wieder Ursache von dem Seyn des Vaters ist und hier vorzugsweise gilt jene den Alchemisten bekannte Rede: des Sohnes Sohn ist der des Sohnes Vater war" (WA I, 107). Eben deshalb haben wir im ersten Abschnitt dieses Kapitels anhand der Beschreibung der Vergangenheitsepoche des Urwesens von Dionysos und nicht von dem Vater im Sinne des Christentums gesprochen. Durch die Schöpfung wird Dionysos erst zum Vater; erst dann, um uns der mythologischen Erzählung zu bedienen, wird Dionysos zur olympischen Götterwelt erhoben: "Denn auch Gott mußte aus einem vorhergehenden Zustand, da er noch nicht Gott war, sich erheben . . . " (WA I, 184). Weil die Schöpfung ein immerwährendes Ereignis ist, ist auch der Aufstieg des Gottes selbst ein immerwährendes Ereignis. Dies leuchtet ein, wenn wir uns an den Grund der Schöpfung erinnern: Das lautere Urwesen wurde, ohne es selber zu wollen, in eine ewig zurückkehrende Existenz gezogen. Das existierende Wesen will die verlorene Einheit wieder gewinnen, aber kann dies nicht, gerade weil die Einheit kein Wollen zuläßt. Überdies erweckt jeder seiner Versuche, in die Einheit zurückzukehren, einen um so stärkerer Ausbruck des Willens zur Existenz. Das Urwesen wird im Teufelskreis des Wollens befangen und findet nicht mehr seine ursprüngliche Unschuld.

Die Schöpfung ist die Erlösung des Urwesens von diesem unsinnigen Umtrieb. Daß die Erlösung geschieht, "überzeugt uns die Aeußerlichkeit und das beruhigte Ansehen der Natur, ihr organisches Verhältnis im Gegensatz jener wilden unorganischen Zeit" (WA I, 96). Wie sie geschehen ist, ist aber "das höchste Geheimnis". Das gefangene Urwesen kann nicht den Willen zur Existenz vernichten, ohne seinem eigenen Wesen der Liebe zu widersprechen. Genau so unmöglich wäre es, daß der Wille zur Existenz sich selbst vernichtet. Die Einheit kann also nur wiederhergestellt werden, wenn sie mit

der Differenz versöhnt ist. Das Urwesen muß vom Sein erlöst werden, muß in seine innere Einheit zurückkehren, ohne das Sein dabei zu vernichten. "Dies wäre nun schlechterdings nur möglich, wenn das einende Princip eben dadurch, daß es in sich bliebe, das scheidende Princip setzte, und eben dadurch, daß es das ausschließende Princip setzte, in sich selbst als zusammenziehendes bestünde. Aber nur dann bliebe es als solches in sich selbst, wenn es durch sein Zusammennehmen das scheidende Princip außer sich setzte" (WA I, 100). Dieses Verhältnis kennen wir in der oben beschriebenen ekstatischen Struktur der eigentlichen Zeit. Die Ekstase scheint jedoch für das Urwesen unmöglich, denn dieses kann nichts außer sich haben. "Also müßte jenes außer dem Existirenden gesetzte Princip doch zugleich in Gott, und nur außer dem Existirenden seyn, d.h. Gott müßte sich in ihm nur verdoppeln, es müßte nur eine andere, zwar von der des Existirenden, aber nicht von ihm selbst verschiedene Persönlichkeit Gottes seyn" (WA I, 100). "Ein solches Setzen eines anderen außer sich, wobey das Setzende in seiner Ganzheit bleibt, ist aber Zeugung. Also Zeugung, Selbst-Verdoppelung des im Seyn eingeschloßnen Wesens wäre die endliche, wäre die einzig mögliche Auflösung des höchsten Widerspruchs" (WA I, 101). Das Urwesen bleibt in der ewigen Wiederkehr befangen, bis er sich von sich selbst scheidet, um ein anderes, ihm unabhängiges Wesen zu zeugen.

Wie im Menschen die Einheit des Verstandes durch die Flut der Wahrnehmungen ständig bedroht wird, und wie die Sprache des Menschen durch Trennung und Teilung auf eine höhere Einheit hin diese Einheit bewahrt, so wird in Gott durch die Zeugung des Sohns die Überfülle des Seins besänftigt. "Allgemein scheint ein jedes Wesen, das sich in seiner eignen Fülle nicht mehr enthalten oder zusammenziehen kann, außer sich zusammenzuziehen, wohin z.B. das hohe Wunder der Bildung des Worts im Munde gehört, welches eine wahre Zeugung des vollen Innern ist, wenn es nicht mehr in sich selbst bleiben kann" (WA I, 102f.). Die Ekstase der Schöpfung bedeutet nicht, daß Gott außer sich gesetzt wird, denn vielmehr wird er erst

zu sich selbst gebracht (wird er besonnen), wenn außer ihm er die Gestalt der Einheit der Welt selbst entdeckt: "überall löst nur das gezeugte oder gefundne Wort die innere Zwietracht" (WA I, 103). Der Vater hält also in seiner neu gewonnen Besonnenheit inne und überreicht die nun außer ihm stehende Welt seinem Sohn. Es beginnt eine neue Zeit. Im ewig neu geborenen Sohn wird die ewige Wiederkehr überwunden, d.h. zur Vergangenheit gesetzt.

Der leidende Gott ist nicht von sich aus zur Zeugung gekommen. So hat Schelling das gezeugte Wort mit dem "gefundnen Wort" gleichgesezt. Der leidende Gott leidet, indem er alles in seine Einheit zu fassen versucht. Er eröffnet sich und erzeugt so den Sohn, dies aber nur kraft des höheren Wesens, des Willens, "der nichts will". Dieser, gerade weil er nichts will, will alles. Er läßt den Willen zur Existenz sein; er läßt sogar die Möglichkeit zu, daß dieser sich von ihm wieder trennt, daß die Schöpfung in die Vergangenheit zurücksinkt, denn daraus geschieht die Differenzierung, die die Offenheit des Urwesens artikuliert. So schreibt Schelling, "Liebe bewegt das Urwesen zur Aufgebung der Verschlossenheit" (WA I, 103). Aus der durch die Liebe bewirkten Lösung der Spannung wird von dem Vater "ein von ihm Unabhängiges, Selbstständiges erzeugt" (WA I, 104). Gerade das Außergöttliche muß gelassen werden, bevor der Gottessohn geboren werden kann. "Erst das außergöttliches Seyn macht, daß der Sohn einen eignen Willen hat" (XIV, 65).[1]

---

[1] "Nichts hat in der kirchlichen Lehre größere Schwierigkeit gemacht, als für den reellen Unterschied zwischen Vater und Sohn einen Ausdruck zu finden, der den Uebergang in eine bloß nominale Einheit verhinderte, ohne von der anderen Seite die Ansicht dem Polytheismus zu nähern. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die herkömmliche Entwicklung nichts weiß von einem außergöttlichen Seyn des Sohns (und des Geistes). Eben diese substantielle Differenz vermittelt, daß auch nachher in der Einheit . . . die Drei nicht nur von einander unterschieden, sondern als wirklich selbständige Persönlichkeiten gedacht werden können" (XIV, 67). Die Schwierigkeit der traditionellen kirchlichen Lehre besteht nach Schelling darin, daß sie versucht, die Dreieinigkeit zu verstehen, ohne das wesentliche Verhältnis der Geschichtlichkeit zu erkennen, wobei jede göttliche Persönlichekeit sich aus einem außergöttlichen Sein immer wieder entfalten muß. In diesem außergöttlichen Sein gründet die jeweilige Unabhängigkeit der drei Persönlichkeiten.

Der Sohn, wie oben anhand der Person Christi gezeigt wurde, erreicht seine volle Gottheit erst, wenn er seinen unabhängigen Willen aufgibt und sich dem Vater wieder unterordnet (ebd.). Wie der leidende Gott erst erlöst wird, wie er im wahren Sinn erst Gott wird, wo er die zusammenziehende Einheit seines Willens, der dem Prinzip der Individuation entgegengesetzt ist, der Liebe wegen aufgibt und eben so seinem Sohn erzeugt (Vgl. WA I, 184), so auch wird der Sohn erst wirklich Gott, wo er auf seinen Willen verzichtet und sein außergöttliches Sein sterben läßt. Aus seiner Rückkehr zum Vater, von dem er ewig wieder erzeugt wird, geht der Geist hervor. Oder genauer: Aus dem Sterben des Vaters für das Leben des Sohns und dem Sterben des Sohns für das Leben des Vaters, lebt ewig der Geist, der diese zwei Personen in der offenen, bewegenden Einheit ihrer wechselseitigen Liebe zusammenhält. Diese Bindung der Liebe entsteht aber gerade aus der Scheidung von Vater und Sohn, denn "Liebe ist, wenn bey existentieller Unabhängigkeit Freyes zu Freyem gezogen wird" (WA I, 116).

Bevor wir den Geist weiter beschreiben, sollten wir noch kurz bei der Epoche des Sohns verweilen. Sie ist die Epoche der Gegenwart, in der der Mensch immer lebt. Weil der Mensch erst aus der Schöpfung heraus entsteht, ist er besonders auf den Sohn, das Prinzip dieser Schöpfung, angewiesen, und nur durch ihn (d.h. wenn er in ihm "stirbt") findet er den Weg zum Vater. Der Sohn ist, wie wir gesehen haben, der "Erlöser" des Vaters. Im Augenblick der Schöpfung befreit er den Vater von der Ungeschiedenheit, von dem sich drehenden Rad eines ewig Ineinanderfließens von Sein und Seiendem.

Das Sein ist nach Schelling das Prinzip der Verschlossenheit; das Seiende ist das Prinzip der Offenheit. Es ist also die Rolle des Sohns, daß er diese zwei Prinzipien, die der leidende Gott zusammenzuhalten versucht hat, von einander scheidet. Diese Scheidung geschieht in Epochen (die Schöpfung ist zwar augenblicklich, aber jeder Augenblick enthält "nach innen" unendliche Zeiten - WA I, 145). Der Himmel wird von der Erde geschieden. Das Organische wird von dem Anorganischen geschieden. Der Mensch wird vom Tier geschieden. Die Geschichte des Menschen zeigt weitere Epochen, in denen die

Geschichte Gottes, die fortgehende Erlösung des Vaters von der Befangenheit im dunklen Prinzip des Sich-Wollens, wiederholt wird. Diese Wiederholung ist die Geschichte des mythologischen Bewußtseins. Die Mitte der ganzen Geschichte ist Christus, in dem die Scheidung vollendet wird. Die ganze Bewegung der Geschichte stellt die Erlösung des Seienden vom Sein dar. Diese Erlösung geschieht aus der Scheidung heraus, d.h. nicht dadurch daß das Seiende (das Subjektive) das Sein (das Objektive) zu beherrschen versucht. Wo dieser Versuch beginnt, gerät der Mensch in die Ungeschiedenheit, in die "Vergangenheit", wo er vom dämonischen Prinzip des vorschöpferischen, d.h. des vorgöttlichen Gottes beherrscht wird. Die Möglichkeit eines solchen Rückfalls ergibt die epochale Struktur der Geschichte im Ganzen. Der Mensch kommt aus der Ungeschiedenheit nur so heraus, daß er das Geheimnis des Sohns lernt, die Natur nicht zu bekämpfen, sondern sie durch das Wort zu eröffnen. Die wahre Geschichte ist die durch den Sohn im jeweiligen Augenblick aufgeschlossene Natur; die Befreiung Gottes von der Natur. Diese Befreiung geschieht nur aus der Liebe; sie geschieht nur da, wo die Natur gelassen wird. Schellings Denken bewahrt auch hier in seiner höchsten Zuspitzung eine erstaunliche Welthaftigkeit. Der Akt des denkenden Sich-Transzendierens vertilgt nicht, sondern eröffnet. Die Geschichte der Dreieinigkeit ist die Geschichte der Welt.

Die allmähliche Befreiung und Aufschließung des Wesens (die Überwindung durch Scheidung der Einheit von Sein und Seiendem) ist zugleich eine Überwindung der Subjekt-Objekt-Entgegensetzung (WA I, 108), und zwar so, daß das Wesen nicht mehr den ihm entgegengesetzten Willen in die Einheit des Wesens zu drängen versucht, sondern ein zweites, von ihm unabhängiges Wesen innerhalb dieses Willens entdeckt. Der Vater erkennt den Sohn und läßt ihn (das Wesen in der Natur), seinen eigenen Weg gehen. Schellings Denken zeigt hier eine Steigerung und Konkretisierung der Grundeinsicht der Naturphilosophie, daß im "objektiven" Bereich der Natur ein Subjekt ruht, das, wenn gelassen, sich frei entfalten kann. Die Scheidung ist also alles andere als eine Vernichtung: "Denn nicht absolute

Trennung der Kräfte soll die Scheidung seyn, nicht Zerreißung des anfänglichen Bandes der Einheit; wäre dieß, so würde die ewige Kraft des Vaters nicht überwunden in Liebe, sondern vernichtet. Nur Lösung soll die Scheidung seyn, durch welche jedes Princip unabhängig von dem andern oder in seine eigene Freyheit gestellt wird" (WA I, 110). Wahre Schöpfung ist kein Machen; ihr Prinzip ist das Prinzip der Zeugung, wobei Lebendiges aus dem Lebendigen entsteht. "Wir werden diese Lösung am richtigsten ansehen, wenn wir sie als Articulation des erst stummen Bandes der Existenz betrachten, wodurch dieses in das vernehmliche, sprechende Wort verwandelt wird, in welchem Selbst- und Mitlauter nicht getrennt, sondern nur in das gehörige, aussprechliche Verhältnis zu einander gesetzt sind" (WA I, 110f.).

Die Scheidung des Seienden vom Sein, seine Erhöhung ins Geistige, ist keine Vernichtung des Seins, sondern seine Setzung in die Vergangenheit, die als Grund der Gegenwart immer mit erschlossen wird. "Ohne die Zusammenziehung des Vaters hört die Natur ganz auf, als das Seyn, das von Anfang an nur in der Contraction und durch sie bestand, mit ihm aber auch das Geistige, das ewig nur wird, indem die contrahierende Kraft überwunden, und als Inneres gesetzt wird" (WA I, 113). Die Offenheit des Sohns ist nur durch die Zusammenziehung des Vaters möglich; die Einheit von Vater und Sohn im Geist ruht also allein im Gegensatz. Gerade deshalb kann der dreieinige Gott sich nur geschichtlich offenbaren.

Von der höchsten Einheit, die Einheit von Einheit und Gegensatz, schreibt Schelling, daß sie nie vorhanden sein kann, "denn die Gegenwart beruht auf dem Gegensatz, ist nur Uebergang von jener anfänglichen tiefverschloßnen Indifferenz zu der letzten und entfaltetsten Einheit. Nur eine immer werdende, sich stets erzeugende und, mit einem Wort, vom gegewärtigen Standpunkt zukünftige, kann jene Einheit seyn" (WA I, 120). Die Einheit des Vaters und des Sohns, der Natur und der Geschichte, ist nie eine vorhandene, denn sie entspricht jener Offenheit, die wir oben als das Wesen der Zukunft bezeichnet haben. Sie ist eine "von der Persönlichkeit des Vaters so wie des Sohns verschiedene, dritte Persönlichkeit"

(WA I, 121). Und dennoch ist sie die Einheit, aus der man erst von einem einzigen Gott sprechen kann. Diese Einheit, der absolute Geist, vereinigt, indem sie scheidet; sie ist das Prinzip der Zeit.

Die Erläuterung des Geistes gibt Schelling im Abschnitt "Geneologie der Zeit" (WA I, 132-160). Wir haben sie bisher von der Perspektive des Menschen her erörtert. Sie empfängt ihren ganzen Sinn, wenn sie als den Gipfel der Dreieinigkeitslehre gesehen wird.

Der Augenblick der Schöpfung enthält, wie jeder Augenblick, eine unendliche Zeit in sich (es gibt also kein untrennbares "Zeitatom"); die Scheidung von Sein und Seiendem geschieht allmählich, "nicht gleichsam mit einem Schlag" (WA I, 133). Den Widerstand zur Scheidung, die Erklärung dafür, daß die Scheidung allmählich entfaltet wird, daß es mannigfaltige Grade der Offenheit gibt, findet Schelling im Geist, der "frey von dem Vater und dem Sohn" ist, und deshalb die Einheit beider sein kann. Er ist "das durch Vater und Sohn nur verwirklichte Wesen der uranfänglichen Lauterkeit", "die reinste Besonnenheit, die höchste Freyheit, der lauterste Wille, der, ohne sich zu bewegen, alles bewegt und durch alles geht" (WA I, 134). Ohne den Widerstand des Geistes zur Scheidung, gäbe es keine Zeit (ebd.). Der Widerstand zeigt sich in der Liebe, denn jedes aufgegangene Seiende kehrt in die Verschlossenheit wieder zurück, eben wie das Verschlossene sich zurückzieht, um den Aufgang des Neuen zu ermöglichen. Der Geist enthält sowohl die Bindung der zwei Prinzipien (im Vater) als auch ihre Scheidung (durch den Sohn) und erschließt sich selbst als der zeitliche Wechsel beider: "Nur durch eine zweyte von der ersten verschiedne Persönlichkeit, welche die Simultaneität der Prinzipien in ihr entschieden aufhebt . . . kann auch die im Ewigen verborgne Zeit ausgesprochen und geoffenbart werden, welches dann geschieht, wenn die Prinzipien, die in ihm als Potenzen des Seyns coexistirend oder Simultan waren, als Perioden hervorgehen" (WA I, 141). Die Geburt des Sohns ist also eine immerwährende, eine nie vollendete Geburt, aus der eine Unendlichkeit verschiedener Augenblicke entsteht. Die Zeugung "ist keine vorübergehende, die einmal geschehen aufhörte,

sondern eine ewige und stets geschehende Zeugung" (WA I, 142). So ist die "Natur der Welt", "anfänglich zu seyn" (ebd.).

Diese Anfänglichkeit der Welt entspricht der Offenheit des Geistes, die besagt, daß jede Gegenwart auf die Zukunft gerichtet ist. Die Zukunft nennt Schelling "die ganze Zeit" (WA I, 148). Weil die Zukunft absolut offen ist, wird sie in keinem einzelnen Augenblick gefaßt, so daß eine Reihe von Augenblicken entsteht, wobei jeder ein Bild der ganzen Zeit, d.h. der Zukunft, ist, Nur daraus erklärt sich die Zusammengehörigkeit verschiedener Zeiten. Ohne das zeitstiftende Prinzip der Zukunft "wäre die ganze Geschichte nur ein Chaos von Unbegreiflichkeiten" (WA I, 149). Das Organisierende Prinzip der Geschichte ist die Zukunft (weshalb die Geschichte immer neu und immer anders verstanden werden muß). Der Gott der Zukunft ist der Geist, "der Eintheiler und Ordner der Zeiten" (WA I, 150). Er ist gleichsam der vollendete Gott, denn Gott ist nicht, bis die Geburt des Sohns (durch die der Vater erst Vater wird) vollständig ist, und dies ist sie nicht, solange der Geist der Geburt widersteht. Der Geist als das organisierende Prinzip der Zeit läßt diese immer neu entstehen. Es geht hier also um keine Nivellierung der Zeit, denn die Zukunft bleibt immer offen; der Geist liebt die Verschlossenheit des Vaters ebensowie die Offenheit des Sohns. Nach jeder Geburt kehrt die Zeit in ihren Anfang zurück. Der Geist muß einer absoluten Eröffnung des Verborgenen widerstehen. Manches muß warten, bis seine Zeit gekommen ist, denn alles hat seine Zeit.

Eine vollkommene Scheidung kann dennoch gedacht werden, obgleich sie ganz streng nur der Zukunft zuzuordnen ist. Wie das Organische seine Vergangenheit (das Anorganische) in sich trägt, oder wie der denkende Mensch auch zugleich wahrnehmendes Tier ist, so könnte man sich eine noch zukünftige Gestalt (den "höchsten" Augenblick) vorstellen, in der "die Früchte verschiedener Zeiten in Einer Zeit zusammen leben und in concentrischer Stellung, wie Blätter und Werkzeuge einer und der nämlichen Blüthe, um einen Mittelpunkt versammelt sind" (WA I, 159). Dieser vollendete Augenblick hält sich aber immer in der Zukunft zurück; nur daraus wird die Zeit ewig gestiftet. Sie ist eben nichts anderes als der fortgehende Versuch in

dieses höchste Leben des Absoluten hineinzutreten, wo kein Wesen ein anderes beherrscht, wo jedes als Ganzes steht, sich in Freiheit entfaltet und in Freiheit seine Liebe für das Andere bekennt. Erst der Blick auf dieses zukünftige Wesen hin wird uns das Wort geben, das eine neue geschichtliche Epoche stiften kann. Wahre Geschichte entspringt dem Geist, der das ewige Wort ausspricht, in dem die uns tragende Natur sich klärt. Der Ort der Offenbarung des dreieinigen Gottes ist die menschliche Geschichte, wo durch Sterben und Wiedergeburt des Sohns die Natur (der Vater) ins Geistige erhöht wird. Diese Offenbarung beruht dennoch auf einer absoluten Tiefe, deren Unergründbarkeit bedeutet, daß das Geheimnis, in das der Mensch verwiesen ist, immer ein Geheimnis bleibt.

SCHLUSS

DAS RÄTSEL DES AUGENBLICKS

Erst am Ende können wir das Ganze überschauen. In der Einleitung wurde das Problem des Anfangs erörtert und zwar im Hinblick auf die Not unserer eigenen Zeit, die keinen Anfang finden kann. Diese Not entspricht der Ungeschiedenheit jener Vergangenheit, in der das Wesen das ihm fremde Prinzip der Individuation zu überwinden, es in seine eigene Einheit einzuordnen, versucht. Die Erlösung von dieser Not kommt erst mit der Entdeckung eines ihm unabhängigen Wesens innerhalb des fremden Prinzips. Auch der Mensch bleibt in der Natur befangen, erreicht also nicht seine höchste Möglichkeit, ein geschichtliches, freies Wesen zu sein, solang er die Natur zu überwinden versucht, solang er in ihr nur sich selbst begegnen kann. Auch er muß ein von ihm unabhängiges, freies Wesen in der Natur erkennen, bevor er seine wahre Freiheit gewinnen kann. Denn die Freiheit des Menschen ist eine endliche Freiheit und wird verloren, sobald er sie sich als unendlich vorstellt und den Versuch unternimmt, alles in seine Macht zu bekommen. Eben dies war die Einsicht, die Schelling in seiner Auseinandersetzung mit Fichte und Hegel klar geworden ist. Wir haben versucht, in einer vorausgehenden Erörterung der Abgründigkeit des Seins zu zeigen, wie diese Endlichkeit der menschlichen Freiheit in der Endlichkeit des Seins selbst wurzelt.

Diese Endlichkeit bedeutet für die Betrachtung der Geschichte, daß diese nur auf dem Grund der Natur beruhen kann, daß die Geschichte immer auf die Natur angewiesen ist, indem sie ihren eigenen Inhalt nur durch die Aufschließung ihres tragenden Grundes gewinnt. Schellings Naturphilosophie haben wir deshalb in ihrer geschichtsphilosophischen Bedeutung untersucht. Die Naturphilosophie sollte selber, dadurch daß sie die Lebendigkeit des natürlichen Wesens beweist, den Weg zu einer zukünftigen Epoche vorbereiten, in der der Mensch

seiner Zusammengehörigkeit mit der Natur gewahr wird und eben aus dieser Zusammengehörigkeit seine wahre Geschichtlichkeit entfaltet. Der Anfang der abendländischen Geschichte zeigt gerade dieses Verhältnis zur Natur. Deshalb - und weil Schelling selbst darauf hingewiesen hat - haben wir den Begriff der Physis bei Aristoteles untersucht. Hier haben wir noch viel deutlicher als bei Schelling die Augenblicksstruktur des Seienden gefunden, die für die ganze Untersuchung eine Schlüsselrolle eingenommen hat. Denn die menschliche Freiheit zeigt sich als Erschließung der Natur nur, wenn das Wesen dieser eine solche Struktur aufzeigt, daß sie aus sich selbst heraus etwas anfangen kann, ohne einfach in sich zurückzukehren. Die Erfahrung dieses Wesens der Natur kann man in den großen Werken der Kunst spüren, die ihre geschichtsstiftende Kraft gerade daraus ziehen, daß sie nicht nur Produkte des Menschen, sondern immer zugleich Produkte der Natur sind.

Mit der Entdeckung dieses vom Menschen unabhängigen Wesens wurde der Blick auf jene höhere Geschichte erhoben, in der der Mensch aufhört, selber Schöpfer und Zweck der Geschichte zu sein, und seine Bestimmung darin findet, Ort einer göttlichen Offenbarung zu sein. Das Sein ist für uns, wie nach Schelling für Gott selbst, ein Gefängnis, aus dem wir nur augenblicklich befreit werden können. Der Mensch muß nach Gott als nach dem Prinzip des Seins fragen. Diese Frage zu stellen, ist der erste Erweis seiner Freiheit, denn in der Fragwürdigkeit des Seins ist dessen Abgründigkeit geborgen. Diese Abgründigkeit sieht man am deutlichsten darin, daß das Sein sich stets verwandelt: Es ist nicht in einem einheitlichen Grund fest verankert. Gerade diese Verwandlung zieht den Blick über das Seiende hinaus auf jene ekstatische Offenheit des zeitstiftenden Prinzips hin. Aus dieser Offenheit heraus fängt das Leben der Freiheit an. Der im Sein befangene Mensch wird frei, indem er sein eigenes Sein, den ganzen Stoff seiner Erfahrung, immerwährend in dieser Offenheit verklärt, d.h. indem er denkt. Der Mensch wird nicht dadurch vernichtet; die Scheidung seines freien Wesens von der Befangenheit im Sein bringt den Menschen in den Augenblick hinein, wo er "nichts hinter sich hat als

den Ungrund der Ewigkeit" (WA I, 180), aus dem er unmittelbar entsprungen ist und aus dem er unmittelbar handeln muß. Das freie Handeln ist nicht das Handeln des Menschen in seiner Besonderheit; es ist vielmehr das Handeln des Urwesens in ihm, denn das Urwesen allein ist im wahren Sinn frei. Weil die Freiheit erst durch die Aufgebung der Selbstheit erreicht wird, muß eine Philosophie der Freiheit zu einer Beschreibung des Lebens des übermenschlichen Urwesens führen.

Die Möglichkeit einer Einfügung des menschlichen Lebens in dieses höhere Leben findet Schelling nun darin, daß auch dieses eine endliche Struktur hat. Das Höchste in Gott steht gleichsam über Gott. Gott als die ekstatische Offenheit ist die ewige Bewegung auf dieses höchste Prinzip hin. Schelling selbst hat nicht gewagt, das auszusprechen, hat es auch teilweise nicht deutlich genug gesehen, was wir erst heute in der Zeit nach dem Ende des Idealismus und dem Beginn des Nihilismus klar aussprechen können: Der einzig wahrhaft universelle Gott ist nichts anders als die Zeit selbst, das Prinzip des Sterbens und der Wiedergeburt, der Zusammenziehung in das Sein und jener Reinigung im Geist, die zur Offenheit und Liebe führt. Dieser Gott kann sich nur im Augenblick erschließen, wie er sich jeweils in verschiedenen Kulturen und in verschiedenen Zeiten schon erschlossen hat. Unser letztes Wort gilt der Struktur des Augenblicks.

Das Rätsel des Augenblicks zeigt sich in der Unerklärbarkeit seines Entstehens und seines Vergehens. Gerade diese Unerklärbarkeit wird im normalen Zeitbewußtsein verdeckt. Der Zugang zum Augenblick ist zumeist dadurch versperrt, daß man dessen Entstehen als Folge eines vorhergehenden Moments und dessen Vergehen als Setzung eines nachfolgenden Moments versteht. Damit wird alles in eine Zeit, als Kette verschiedener Momente, einbezogen. Wenn das Sein als volle Anwesenheit verstanden wird, dann bedeutet diese Nivellierung der Zeit ein Paradox: Wir sind zumeist, ohne wirklich zu sein. Die volle Anwesenheit

erschließt sich nur dort, wo das Vergangene sich in die Abwesenheit zurückzieht, und der Augenblick sich unmittelbar aus dem "Noch-Nicht" der Zukunft ereignet. In den Augenblick hineinzutreten, heißt, dort hinzugelangen, wo wir eigentlich schon immer sind. Der Augenblick eröffnet sich als der Anfang der Zeit. Im Augenblick stehen wir am Anfang der Schöpfung. Gerade in dieser Anfänglichkeit deckt der Augenblick seine Herkunft aus der Zukunft auf. Einerseits entsteht der Augenblick durch eine Scheidung der Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft; andrerseits schließt er Vergangenheit und Zukunft unmittelbar in sich ein. Diese spannungsvolle Struktur erhellt das Rätsel des Entstehens und des Vergehens und läßt zugleich das Woraus und das Wohin eines ewig Bei-Sich-Verweilens durchscheinen.

Der Mensch soll nach Schelling die Einheit von Gott und Natur sein. In ihm kann das Wort aufgehen, das das Göttliche in der Natur eröffnet. Der Mensch kann die Vollendung der Schöpfung sein, indem die Schöpfung sich in ihm vollenden kann. Im Menschen kann der Sohn Gottes geboren werden.

Dies muß der Mensch jedoch von sich aus zulassen. Er ist frei, die Vollendung der Schöpfung zu sein oder nicht zu sein. Das Wesentliche der menschlichen Geschichte liegt in dieser Freiheit. Im Augenblick erfährt der Mensch die Wahrheit des Seins. Diese Wahrheit kann sich jedoch nur augenblicklich zeigen, denn zu ihrem Wesen gehört der Gegenbezug zum Verschlossenen, zum Nicht-Wahren. Die Wahrheit selbst setzt den Menschen in die ständig drohende Gefahr, sie zu verlieren. Weil die Wahrheit nur im Augenblick der Entdeckung besteht, muß sie immer wieder vergessen werden.

Gerade deshalb läßt Schelling Satan, das Prinzip des Bösen, im Himmel unter den anderen "Söhnen Gottes" erscheinen, wie im Alten Testament, wo Gott selbst ihm gestattet, den Gott treu ergebenen Hiob in Versuchung zu leiten (XIV, 261). In der Mythologie erscheint dasselbe Prinzip in der Gestalt der "Nemesis", die das "unverdiente Glück" nicht dulden kann. Diese Kehrseite des Wahrheitsgeschehens führt dazu, daß der Mensch im jeweiligen, sich präsentierenden Augenblick kaum verweilen kann. Er sehnt sich nach Verwirklichung

verborgener Möglichkeiten.

Nichts zeigt dies deutlicher wie das gegenwärtige Zeitalter der Technik. Der Wille zur absoluten Selbstbestimmung verhindert das einfache Vernehmen des Augenblicks. Der Wille versteht sich als Vollzug der menschlichen Freiheit und ist dennoch ihre höchste Bedrohung, denn ein solcher Wille muß letztlich versuchen, alles zu bestimmen, und dies heißt, den Ort der Freiheit als des schlechthin Unbestimmbaren zu verdecken. Der Mensch selbst wird zum bloßen Teil einer von ihm entworfenen Gestalt und verliert dadurch seine Freiheit.

Er kann sie jedoch wieder gewinnen, wenn er einsieht, daß selbst jene Tat, durch die er seine Freiheit gefährdet, einem natürlichen Geschehen entspricht. Selbst seine große Schuld hat eine Quelle in der Unschuld. Selbst der Versuch, die Natur zu überwinden, ist der Ausdruck einer von der Natur gegebenen Möglichkeit. Der Mensch ist aus dem Augenblick gefallen, weil sein Fall notwendig war, um die zukünftige Ankunft eines neuen Augenblicks vorzubereiten. Die Einsicht in dieses Verhältnis ist das Geschenk jenes noch ausbleibenden Augenblicks. Die Möglichkeit eines neuen geschichtlichen Anfangs ist gegeben, wenn der Mensch zugleich die Not der Zeit erfährt und sich der Ankunft des Neuen eröffnet. "Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden."

Literaturverzeichnis

I. Quellen

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Bd. I - XIV, Stuttgart und Augsburg 1856 - 1861.
Nachlaßband: Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. v. Manfred Schröter, München 1946.
(Wenn nach der Gesamtausgabe zitiert wird, bezeichnet jeweils die römische Zahl den Band, die arabische Zahl die Seite. Der Nachlaßband wird als WA zitiert mit der Seitenangabe des Originaldrucks. Wo eine genauere Angabe notwendig ist, wird die Seitenzahl des Nachlaßbandes hinzugefügt.)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Initia philosophiae universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hrsg. u. komm. v. H. Fuhrmans, Bonn 1969.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Philosophie der Offenbarung 1841/42 (Paulus - Nachschrift), hrsg. u. eingel. v. M. Frank, Frankfurt 1977.

Fichte - Schelling. Briefwechsel. Einleitung von Walter Schulz. Frankfurt 1968.

Aristotle, In Twenty-Three Volumes, The Loeb Classical Library, London/Cambridge, Mass. 1968-1975.

Leibniz, G.W., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, hrsg. u. eing. v. Ernst Cassirer, in: Philosophische Bibliothek, Bd. 107-108. 3. Auflage Hamburg 1966.

Leibniz, G.W., Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie, hrsg. u. eing. v. Herbert Herring, in: Philosophische Bibliothek, Bd. 253, Hamburg 1969.

Kant, Immanuel, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968.

Fichte, J.G., Werke, hrsg. v. I.H. Fichte, fotomech. Nachdruck Berlin 1971.

Hegel, G.W.F., Werke in zwanzig Bänden, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt 1969-1971.

Nietzsche, Friedrich, Die Geburt der Tragödie, in: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta, München 1966.

Heidegger, Martin, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971.

Heidegger, Martin, Wegmarken, Frankfurt 1967.

II. Literatur

Bateson, Gregory, Steps to an Ecology of Mind, London/New York 1972.

Bloch, Ernst, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Frankfurt 1972.

Bracken, J.A., Freiheit und Kausalität bei Schelling, Freiburg/München 1972.

Brown, Robert, Schelling's Treatise on "The Deities of Samothrace", Missoula, Montana 1977.

Bubner, Rüdiger, Zur Sache der Dialektik, Stuttgart 1980.

-- (Hrsg.): Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. (=Hegel-Studien, Beiheft 9) Bonn 1973.

Carvallo, Domingo, Die ontische Struktur, Pfullingen 1961.

Crick, Francis, Von Molekülen zu Menschen, München 1970.

Chew, Geoffrey, "Bootstrap": A Scientific Idea?, in: Science, Vol. 161, 1968.

Einstein, Albert und Leopold Infeld, The Evolution of Physics, New York/Cambridge 1938.

Esposito, Joseph L., Schelling's Idealism and Philosophy of Nature, London 1977.

Fackenheim, E.L., Schellings Begriff der positiven Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung (Meisenheim/Glan) 8 (1954), 321-335.

Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 7: Schellings Leben, Lehre und Werke, Heidelberg 1923.

Frank, Manfred, Der unendliche Mangel an Sein, Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt 1975.

-- Der kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt 1982.

-- Einleitung des Herausgebers, in: Schellings Philosophie der Offenbarung.

Frank, Manfred und Gerhard Kurz (Hrsg.): Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt 1975.

Fuhrmans, H., Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf 1954.

Gadamer, Hans-Georg, Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien, Tübingen 1971.

Görland, Ingtraud, Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte, Frankfurt 1973.

Habermas, Jürgen, Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Diss. Bonn 1954.

Hayner, Paul Collins, Reason and Existence: Schelling's Philosophie of History, Leiden 1967.

Habermas, J., Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Construction Gottes, in: Theorie und Praxis, Frankfurt 1978.

Hegel, Heinz, Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff, Berlin 1971.

Hermann, Klaus (Hrsg.): Die ontologische Option, Berlin 1976. Darin besonders: K. Hrubzahn, "Schellings Hegel-Kritik".

Hertzopf, Werner, Studien zur Herausbildung der modernen Dialektik, Die Dialektik in Schellings Ansätzen zu einer Naturphilosophie, Meisenheim/Glan 1972.

Heisenberg, Werner, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 10. Auflage, Stuttgart 1973.

Hermanns, Klaus, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg/Basel/Wien 1968.

Hinrichsfeld, Johann, Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings "Philosophie der Kunst" und "Philosophie der Mythologie", Meisenheim/Glan 1973.

Henrich, Dieter, Der ontologische Gottesbeweis, sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, 2. Aufl. Tübingen 1967.

-- Hegel im Kontext, Frankfurt 1971.

Hetzer, Th., Francisco Goya und die Krise der Kunst um 1800, in: Hetzer, Vorträge und Aufsätze, 1957.

Holz, Harald, Die Dynamik der Dialektik in den Frühschriften Fichtes und Schellings, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 52 (1970), 71-90.

Jähnig, Dieter, Welt-Bezeichnung: Kunst-Geschichte - Zum Verhältnis von Vergegenwärtigungsweise und Verantwortung, Köln 1975.

-- Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Erster Band: Schellings Begründung von Natur und Geschichte. Zweiter Band: Die Wahrheitsfunktion der Kunst. Pfullingen 1966 und 1969.

Jaspers, Karl, Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955.

-- Von Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankfurt/Hamburg 1956.

Kaulbach, F., Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant, Kantstudien 56 (1965), 430-451.

Kamper, Walter, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie der Freiheit und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965.

Klemmeff, Joachim, Schelling, Reinbek bei Hamburg 1982.

Koppen, Dietrich, Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Freiheitsbegriffs in Schellings Spätwerk F.u.d. Schellings, München 1980.

Kroner, R. Von Kant bis Hegel, 2 Bde., Tübingen 1921-1924.

Kudielke, Robert, Urteil und Eros, Erörterungen zu Kants Kritik der Urteilskraft, Diss. Tübingen 1977.

Löwith, Karl, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, 3. Aufl. Hamburg 1978.

-- Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 4. Aufl., Stuttgart 1953.

Lukács, Georg, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954 (Lukács, Werke, Bd. 9, 1962).

Marx, Werner, Die Bestimmung der Philosophie im deutschen Idealismus, Stuttgart 1964.

-- Schelling: Geschichte, System, Freiheit, Freiburg/München 1977.

Meyer-Abich, Adolf, Naturphilosophie auf neuen Wege, Stuttgart 1948.

Mine, Hideki, Ungrund und Mitwissenschaft, Das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Schellings, Bern/New York 1983.

Ohashi, Ryosuke, Ekstase und Gelassenheit, Zu Schelling und Heidegger, München 1975.

-- Die Dialektik in der Spätphilosophie Schellings - Problem und Wesen der Dialektik, Philosophisches Jahrbuch (1980), 2. Halbband, 315-326.

Otto, Walter F., Dionysos. Mythos und Kultus. 3. Aufl. Frankfurt 1960.

-- Die Gestalt und das Sein, Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit, 4. Aufl. 1975.

-- Theophaneia. Der Geist der altgriechischen Religion, Hamburg 1956.

Picht, Georg, Hier und Jetzt, Bd. 1, Stuttgart 1980.

Portmann, Adolf, Entläßt die Natur den Menschen? - München 1970.

-- Die Tiergestalt, Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung, Basel 1960.

Plessner, Helmuth, Das Identitätssystem, in: Studia philosophica 14, Basel 1954, 68-84.

-- Ein Newton des Grashalms? - in: Argumentationen. Festschrift für Josef König, Göttingen 1964, 192-207.

Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976.

Ross, Sir David, Aristotle, London 1923.

Sandkühler, Hans Jörg, Freiheit und Wirklichkeit, Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling, 1968.

Schlanger, Judith E., Schelling et la Réalité Finie, Paris 1966.

Schramm, Gerhard, Baupläne des Lebens, Probleme und Ergebnisse der Biochemie, München 1971.

Schröter, Manfred, Einleitung des Herausgebers, in: Schellings Werke, Nachlaßband, 1946.

Schulz, Walter, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955.

-- Einleitung zu: Schelling, System des transzendental Idealismus (Philos. Bibliothek Bd. 254), Hamburg 1957.

-- Einleitung zu: Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Frankfurt 1975.

-- Der Gott der neuzeitlichen Metaphsik, Pfullingen 1957.

-- J.G. Fichte, Vernunft und Freiheit, Pfullingen 1962.

-- Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972.

Simon, Josef, Wahrheit als Freiheit, Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin/New York 1978.

Solmsen, Fr., Aristotle's System of the Physical World, A Comparison with his predecessors, Ithica, N.Y. 1960.

Szilasi, Wilhelm, Philosophie und Naturwissenschaft, Bern/München 1961.

-- Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens, in: Studia philosophica 14 (1954) 51-67.

Theunissen, Michael, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970.

-- Schellings anthropologischer Ansatz, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 47 (1965), 174-189.

-- Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, in: Philosophisches Jahrbuch 83, Freiburg/München 1976, 1-29.

Tillich, Paul, Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung (Gesammelte Werke, Bd. 1), Stuttgart 1959, 11-108.

Tilliette, Xavier, Schelling. Une philosophie en devenir. 2 Bde. Paris 1970.

Tugendhat, Ernst, TI KATA TINOS, Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe, in: Symposion. Band II. 2. Aufl. Freiburg/Munchen 1958.

Vater, Michael G., Heidegger and Schelling: The Finitude of Being, Idealistic Studies (1975), 20-58.

Volkmann-Schluck, K.H., Mythos und Logos, Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie, Berlin 1969.

-- Metaphysik und Geschichte, Berlin 1963.

Weizsäcker, C.F.v., Die Einheit der Natur, München 1971.

White, Alan, Schelling: An Introduction to the System of Freedom, New Haven/London 1983.

Wieland, Wolfgang, Schellings Lehre von der Zeit, Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie, Heidelberg 1956.

-- Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur, in: Braun/Riedel (Hrsg.), Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1967, 406-440.

-- Die aristotelische Physik, Göttingen 1962.

Wiener, Norbert, Kybernetik, Regelung und Nachrichtenübertragung in Lebewesen und Maschine, Hamburg 1968.

Zeltner, H., Das große Welttheater, Zu Schellings Geschichtsphilosophie, in: A.M. Koktanek (Hrsg.), Schelling-Studien, Festgabe für Manfred Schröter, z. 85 Geb., München 1965, 113-130.

-- Schelling-Forschung seit 1954, Darmstadt 1975.

Lebenslauf

Ich, Joseph P. Lawrence, wurde am 30. Juli 1952 als siebtes von fünfzehn Kindern des Försters James R. Lawrence und seiner Ehefrau Cecilia, geb. Krimm, in Bardstown, Kentucky, U.S.A. geboren. Im Herbst 1958 wurde ich in Samuels, Kentucky eingeschult. Im Juni 1970 bestand ich an der Bardstown High School das Abitur. Danach studierte ich an der Washington University in St. Louis, Missouri Geschichte und Philosophie und schloß das Studium (1974) mit dem B.A. ab. 1973 nahm ich am Sommerprogramm der Université Dijon in Frankreich teil. Im Sommer 1974 besuchte ich das Goethe Institut in Blaubeuren. Anschließend studierte ich "History of Ideas" an der Columbia University in New York, wo ich im Juni 1975 den Grad des M.A. und im Juni 1977 den Grad des M.Phil. erlangte.

Von October 1977 bis Juli 1980 ermöglichten Stipendien von der Fulbright-Kommission, der Whiting Foundation in den U.S.A. und dem DAAD mein Studium der Philosophie an der Universität Tübingen. Prof. Dr. Dieter Jähnig regte mich zu einer Dissertation über Schelling an. Seit September 1980 bin ich Dozent für Philosophie an der European Division of the University of Maryland.

Meine wichtigsten Lehrer in den U.S.A. waren Albert William Levi, J.G.A. Pocock, John Toews, Robert Nisbet und Fritz Stern. In Tübingen waren meine wichtigsten Lehrer Dieter Jähnig, Josef Simon und Rüdiger Bubner. Wissenschaftliche Förderung, Anregung und Prägung verdanke ich vor allem Prof. Dr. Dieter Jähnig. Für die Arbeit an der Dissertation schulde ich den vielen Freunden Dank, die mir mit der deutschen Sprache geholfen haben, Hideki Mine und Tadashi Otsuru, die immer zum philosophischen Gespräch bereit waren, und vor allem meiner Frau, Nina Elisabeth Solbakken, die mir bei allem geholfen hat.